

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL

DE LOS

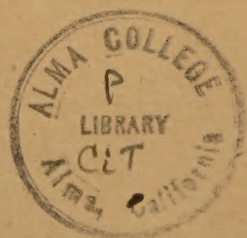
DOMINICOS ESPAÑOLES



76
1949

V. 76

Núm. 231 - Enero - Marzo - 1949



SALAMANCA

SAN ESTEBAN (APARTADO 17)

1949

35783

v. 76
1949

SUMARIO

	Págs.
<i>Los Dominicos y el Concilio de Trento</i> , por el P. VENANCIO D. CARRERO, O. P.....	5
<i>La inmutabilidad de la Teología y el actual problema teológico</i> , por el P. EMILIO SAURAS, O. P.....	53
<i>Filosofía de los valores y Filosofía del ser</i> , por el P. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.....	86
BOLETIN DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL, por el P. DESIDERIO ORDÓÑEZ, O. P.....	113
NOTAS CRITICAS: <i>Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo</i> , por FR. V. B. DE H.— <i>Tratado fundamental de Ascética y Mística</i> , por el P. A. ROYO MARÍN, O. P.— <i>La segunda Escolástica, el to mismo y Suárez</i> , por el P. T. URDÁNOZ.. . . .	134
INFORMACION DE ACTUALIDAD, por FR. M. LLAMERA, O. P., FR. T. U., FR. A. C., FR. G. SUÁREZ, O. S. A.. . . .	146
BIBLIOGRAFIA: S. Tomás de Aquino, <i>Suma Teológica</i> , ed. B. A. C., vol. I.—S. Thomae Aquinatis, <i>Summa Theologiae</i> , ed. Marietti, vols. I-IV.—C. Boyer, <i>Tractatus de Poenitentia et de extrema Unctione</i> .—G. di Napoli, <i>Tommaso Campanella</i> .—J. Tusquets, <i>Crítica de las Religiones</i> .—Tacchi Venturi, <i>Historia de las Religiones</i> .—B. Eymard, <i>Obras eucarísticas</i> .—D. Pierre, <i>Etudes hist. sur la Galice et Portugal du VI au XII siècle</i> .—G. Canedo, <i>D. Juan de Carvajal</i> .—Sta. Gema Galgani, <i>Autobiografía</i> .—J. B. Gomis, <i>Místicos franciscanos</i> .—O. Robleda, <i>La nulidad del acto jurídico</i> .—Conte a Coronata, <i>Ius Publicum Ecclesiasticum</i> .—J. Pujiula, <i>De Medicina Pastoralis</i> .—G. Santoyana, <i>La idea de Cristo en los Evangelios</i> .—S. Agustín, <i>Los 4 Libros sobre la Ciencia Cristiana</i> .—F. Naval, <i>Curso breve de Arqueología y Bellas Artes</i> .—Satan, <i>Etudes Carmélitaines</i> .—Villalobos, <i>¿Es pecado bailar?</i> —Tonquedec, <i>¿Afección diabólica o enfermedad?</i> —L. Fernández, <i>Zorrilla y el R. Seminario de Nobles</i> .—Velasco Gómez, <i>Santiago y España</i> .—Maucourant, <i>Prueba religiosa de la obediencia</i>	155
LIBROS RECIBIDOS.	173

LA CIENCIA TOMISTA

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES



Año XL.—Tomo LXXVI. — Enero a Diciembre de 1949.

SALAMANCA

SAN ESTEBAN (APARTADO 17)

1949

35783

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL

ENERO MARZO DE 1949.—NUMERO 231

Los Dominicos y el Concilio de Trento

I

El Concilio de Trento ante la historia del pensamiento católico. — Origen y causas de las controversias, dentro y fuera del Concilio. La Orden Dominicana en la preparación del Concilio y en las luchas que le preceden.

1.—Se ha escrito y hablado mucho del Concilio de Trento; se seguirá escribiendo y hablando durante muchos años. El centenario del Concilio comprende un período de cerca de veinte años, pues se abrió en diciembre de 1545, para cerrarse en el mismo mes de 1563 con tres convocatorias efectivas y controversias muy agitadas. No vemos, sin embargo, que siempre se estudie y comprenda en toda su amplitud y grandeza. Trento es la revisión de la mayor parte de los problemas teológicos. Si se prescinde de las cuestiones trinitarias y cristológicas, que ocuparon tan fructíferamente a los Padres y a los Concilios de los primeros siglos de la Iglesia, apenas hay problema teológico que no fuera revisado y objeto de controversia, dentro y fuera del Concilio de Trento. Queremos decir con esto que la lucha se desarrolló no sólo contra los protestantes, contra la herejía, sino también entre católicos. Si la controversia contra el protestantismo fué más espectacular y de más graves consecuencias, por la escisión producida dentro de la Iglesia de Cristo, al arrastrar a varias naciones; la producida entre católicos tiene más trascendencia desde el punto de vista puramente teológico. Al condenar el error manifiesto todos los católicos coincidían, aunque las armas no tuviesen el mismo temple; *la unanimidad y armonía desaparecen*, con frecuencia, al perfilar *las fórmulas* del pensamiento ortodoxo. *Por eso Trento es la expresión de una y otra lucha; es la mejor síntesis de las controversias del siglo XVI.*

Pero Trento no es un hecho aislado. El Concilio no se reunió

por el gusto de reunirlos, ni por el placer de conocerse los obispos y teólogos de las distintas naciones. Las cuestiones que se discutieron en Trento no fueron elegidas al azar y por capricho. Todo responde a necesidades apremiantes de la Cristiandad y de la Iglesia. La realidad histórica del siglo xvi hizo necesario al Concilio de Trento, tan pedido y deseado por los verdaderos católicos (1). Pocos Concilios habrán tenido tan larga y trabajosa gestación como el reunido en Trento; ninguno se ocupará de problemas teológicos *de tan larga historia*.

De esto se infiere que *si Trento responde a las realidades sangrantes del siglo XVI, el siglo XVI responde a controversias seculares*. Quien prescinda de éstas, no comprenderá ni las luchas de este borrascoso siglo, ni las controversias conciliares y su trascendencia en la Teología católica. Es el defecto que advertimos en muchos trabajos sobre el Concilio de Trento. Falta perspectiva; no se profundiza en las causas; se olvida que Lutero tuvo predecesores bajo todos los aspectos, y que los católicos, al escribir y hablar, dentro y fuera del Concilio, escriben y hablan reflejando una mentalidad teológica determinada. ¿Quién no ha advertido esto al leer las obras de Lutero y demás heresiarcas? ¿Quién no lo ha observado al examinar las obras de los teólogos controversistas católicos y los discursos pronunciados en Trento? *De esta realidad histórico-teológica nace para nosotros la importancia y transcendencia del Concilio de Trento*. Bien puede decirse que estamos ante una obra ingente de revisión, ante *un verdadero examen de conciencia*...

Si el estado moral y disciplinar de la Iglesia imponía una auténtica reforma, *in capite et in membris*, contrapuesta a la falsa y demolidora acaudillada por Lutero; los errores dogmáticos de los protestantes, y las no siempre acertadas impugnaciones de los católicos, *exigían también una revisión doctrinal*, que cribaría tendencias antiguas y nuevas, marcando la ruta de la verdad para el futuro. Eso fué el Concilio de Trento, y para eso se reunió. A nuestro juicio, para comprender las controversias tridentinas y el alcance dogmáti-

(1) En la moderna edición goerresiana del Concilio de Trento, vol. 4, puede verse una serie de documentos en los que se revelan los deseos del Concilio y las dificultades que se opusieron a su convocación. Al principio, capit. 1, podemos leer: «Omnium Generalium Conciliorum in Ecclesia Catholica habitantium nullum nec per longius tempus productum nec diutius expectatum desideratumque est quam Concilium Tridentinum».

co y teológico de sus definiciones y decretos, con la mente del Concilio, *es necesario conocer el siglo XVI, con todos los antecedentes y causas que le dieron ser y vida*. Si cada pensador, sea o no teólogo, debe ser estudiado en su época, en su ambiente, si queremos penetrar en su sistema, valorizando sus aciertos y deslices, con mayor motivo debemos seguir esta norma al estudiar un Concilio, que por su naturaleza y por la diversidad de elementos que en él intervinieron, ha de reflejar forzosamente las necesidades y tendencias de la época en que se celebra. Con esta preparación histórico-teológica nos será luego fácil penetrar en la *historia interna* del Concilio, analizando las variantes de los Decretos Conciliares, hasta llegar a la redacción definitiva, con las razones que la motivaron. *Las consecuencias* teológicas, *rutas* de la verdadera Teología posterior, surgirán por sí mismas, para hacer fecunda la ciencia de las ciencias.

Convencidos de esto, y para que nuestro estudio tenga una base científica, histórico-teológica, dentro de su brevedad, queremos preguntarnos: *¿Qué problemas se discutieron en el Concilio de Trento? ¿Cuáles son las causas históricas y teológicas que las motivaron, fuera y dentro del Concilio? ¿No responden todas ellas a controversias seculares? ¿Cómo reaccionaron los católicos ante los excesos y errores de Lutero y demás corifeos del protestantismo? ¿Qué tendencia prevaleció en Trento? ¿Cómo se preparó el triunfo de Trento?* Al hacernos estas preguntas, qué contestaremos brevemente, queremos estudiar el Concilio de Trento *como un hecho humano*, aunque no olvidemos nunca la intervención del Espíritu Santo, asistiendo a su Iglesia. ¡Y con qué maravillosa claridad se revela la asistencia divina al estudiar la historia interna del Concilio de Trento!... Pero la intervención divina no excluye las causas segundas, que se dan aquí, como en todo lo humano. Al estudiarlas nos ocuparemos principalmente de *la aportación de la Orden Dominicana al triunfo de Trento*, objeto particular de este estudio; pero sin desligarla de otras causas, como exige la crítica histórica.

Repasando las Actas del Concilio de Trento y los Decretos aprobados en las *tres épocas*, se observará luego que los problemas teológicos discutidos en tan magna Asamblea se inician con lo relativo al pecado *original* (17 de junio de 1546), para seguir con lo referente a la *preparación a la gracia y al libre albedrío, a la justificación y al mérito* (13 de enero de 1547), terminando la primera época del Concilio con el Decreto del 3 de marzo de 1547, *De sacramentis in genere, De Baptismo y de Confirmatione*. Prescindimos de los

Decretos relacionados con la reforma y de otros similares. En la *segunda época* tenemos el Decreto del 11 de octubre de 1551 sobre la *Eucaristía*, con el del 25 de noviembre de 1551, que define lo tocante al *Sacramento de la Penitencia* y al de la *Extremaunción*. Si antes se interrumpe prácticamente el Concilio al trasladarse a Bolonia, ahora se suspende de nuevo el 28 de abril de 1552. Todas las otras materias tratadas, directa o indirectamente, sólo en la *tercera época* del Concilio vuelven a ser objeto de discusión, cristalizando en Decretos Conciliares y definiciones dogmáticas lo relacionado con la comunión (*sub utraque specie* y *parvulorum*), el 16 de julio de 1562, para seguir el *De Sacrificio Missae* (17 septiembre 1562), y el *De Sacramento Ordinis* (15 de julio de 1563), terminando con el *De Matrimonio* (11 noviembre de 1563), aparte los Decretos relativos a la reforma y al Purgatorio, con la veneración de las imágenes, reliquias de los santos, que se promulgan en la sesión XXV, última del Concilio, el día 4 de diciembre de 1563.

De esta sencilla enumeración inferirá el lector lo que ya indicamos antes. Fuera de las cuestiones trinitarias y cristológicas, apenas hay parte de la Teología que no estuviese presente en las controversias del siglo xvi, dentro y fuera del Concilio; pues, al lado de estos problemas fundamentales, se empezó *por la Escritura Sagrada*, depósito de la revelación y pilar de la ciencia sagrada, y se renuevan las controversias en torno al ser mismo de la Iglesia, con su jerarquía, amén de las referentes al Papado y al Concilio. Tampoco podían resolver las cuestiones citadas sin tener en cuenta otras muchas, que son afines, y llenan las obras de Teología.

Pero lo importante para nosotros, en el caso presente, es ver cómo se convirtió en necesidad apremiante el examen de estas cuestiones en Trento. La causa principal e inmediata fué el protestantismo, con sus errores, como todo el mundo sabe; pero también hay otras causas, próximas y remotas, harto conocidas. El examen de una doctrina se iniciaba en Trento en las congregaciones de los teólogos, que recibían una serie de preposiciones, para que formularan su crítica y su parecer sobre cada una de ellas. Estas preposiciones fueron entresacadas de las obras de Lutero y demás herejarcas. Cumplido este trámite, se preparaba un Decreto, conteniendo, de ordinario, algunos capítulos doctrinales y explicativos, para terminar con los cánones, verdaderas definiciones dogmáticas. Los Padres del Concilio debían dar luego su parecer. Los decretos sufrían casi siempre grandes modificaciones, en el fondo y en la for-

ma, hasta llegar a la redacción definitiva que hoy tenemos. En estos discursos de teólogos y Padres es donde se revelan las distintas tendencias teológicas, como se revelan en las obras impresas de los teólogos controversistas de la época. *Sobre ellas y sobre su origen*, así como sobre *el origen de los errores protestantes* queremos nosotros hacer *algunas observaciones*, pues solo así es posible comprender el siglo xvi, con sus aciertos y herejías, y el Concilio de Trento, con sus definiciones infalibles.

* * *

Cualquiera que conozca la literatura teológica del siglo xvi, de uno y otro campo, no podrá negarnos que en *esta época afloran las mismas escuelas y tendencias teológicas*, que venían *luchando durante toda la Edad Media*. El siglo xvi hereda lo bueno y lo malo de los siglos precedentes. Los factores morales, políticos y hasta económicos crearon el ambiente propicio, dieron el clima y fecundaron, si se quiere, el suelo; *pero las semillas son antiguas, estaban enterradas siglos atrás*. Germinan y florecen, para dar frutos buenos o malos, según la condición de cada una, donde encuentran el clima que necesitaban. Lo diremos claramente en dos palabras. El protestantismo *hereda y recoge el detritus* de ciertos teólogos y de ciertas escuelas teológicas medievales, *para avanzar* en el camino del error, apropiándose además algunas herejías manifiestas y ya condenadas. Los que tenían por Maestro a Sto. Tomás supieron ahondar en sus principios y doctrinas, avanzando en el camino de la verdad católica, para oponerse *con decisión y eficacia* al protestantismo, *sin dejarse impresionar* por el medio ambiente, firmes en los principios eternos de la verdadera Teología, llegando a las soluciones acertadas de los nuevos problemas. Entre estos dos extremos no podía faltar esa gama de teólogos, que *por huir de un error caen en otro*. Se reclutan entre los autodidactos en Teología, con mejor intención que ciencia teológica; entre los humanistas metidos a teólogos; entre los influenciados por los nominalistas del siglo xiv y xv, con sus afines, que pertenecen a otras escuelas.

Es posible que algún lector quede sorprendido de nuestras afirmaciones. Con toda sinceridad diremos que responden a la realidad histórica. Para convencerse, basta penetrar en la abundante literatura teológica medieval. Leyendo las obras de algunos teólogos desviados del xii, del xiv y del xv, no puede menos de advertirse cierta

afinidad de pensamiento con los errores del xvi. Nótese que *no* hablamos de *unidad* de doctrina. Mas esto no impide el que unos y otros se desenvuelvan dentro de la misma tendencia. Hay grados entre ellos, no oposición radical. Los teólogos católicos, a que nos referimos, salvan su fe y ortodoxia con ciertas atenuaciones y hasta con expresiones contradictorias; pero su desorientación y falta de firmeza ahí quedan en sus obras, con proposiciones y textos, que los protestantes explotaron para avanzar, como dijimos antes, en el camino del error, hasta llegar francamente a la herejía. Recordemos algunos puntos concretos, sin descender a detalles, que damos en otra obra nuestra.

¿Quién no ve el parentesco entre las diferentes expresiones que corren en los Sentenciarios del xii sobre el pecado original y el libre albedrío, y las brutales proposiciones de Lutero? En ellos el concepto del pecado original queda maltrecho; a la concupiscencia se la asigna un papel que no la corresponde; las consecuencias del pecado no se determinan con acierto y el libre albedrío parece a veces casi un nombre sin contenido. Lutero no era un teólogo; su aprendizaje fué breve e incompleto; su erudición era muy reducida; posiblemente no cogió nunca en sus manos a muchos teólogos de los siglos precedentes. Pero la verdad es que no era necesario ser muy erudito para tener a mano esas expresiones catastróficas a que aludimos antes. Se conservan en Lombardo, el teólogo de la síntesis del xii, y la obra de Lombardo era el libro de rector en las Universidades. El mismo Lutero lo explicó. Aparte de esto, y sin ir tan lejos, tuvo a mano otro teólogo del xiv, que pretendió resucitar esa tendencia derrotista del xii, olvidando la línea marcada por los grandes maestros del xiii, en especial por Sto. Tomás. Nos referimos al Ariminense, que, en la cuestión del pecado original y en lo referente al libre albedrío, se entrega por completo, rectificando su pensamiento, como él mismo dice (2), a la tendencia llamada agustiniana, y que nosotros llamamos pseudoagustiniana. Quien haya leído las obras auténticas de S. Agustín, no podrá menos de sentir una admiración

(2) Gregorio Ariminense, *In II Sent.*, dist. 30-33, q. 1, art. 2. Después de citar la opinión de S. Anselmo, que siguen muchos «antiqui et moderni Doctores», añade: «ego licet aliquando» la siguió, en parte, ahora acepta la que vincula el pecado original a «ipsam carnalem concupiscentiam seu fomitem vel vicium concupiscentie, per quod homo inclinatur ad actualiter concupiscendum», que él atribuye a S. Agustín. Esta doctrina fué en el xii, y después, harto fatal, al llegar a la remisión del pecado por el Bautismo.

sin límites por el gran Doctor de la gracia, lamentando que su nombre haya amparado tan averiada mercancía. Lutero también pretendía ampararse en su nombre. Tuvo la desgracia S. Agustín de no ser tan leído como pudiera creerse, al ver la frecuencia con que es citado. Quien haya leído directamente a los teólogos del XII, y aun muchos posteriores, puede observar que son citas de citas, de cuarta o vigésima mano. Se repiten y se copian con facilidad asombrosa y sin rubor. La fuente no es S. Agustín, de ordinario, sino las colecciones canónico-teológicas que corrían en la época. Son, con frecuencia, expresiones sueltas, no siempre exactas, y que, separadas del contexto, tienen una crudeza y dicen lo que no se encuentra en la obra original. No faltaron, además, las obras apócrifas, que corren bajo el nombre de S. Agustín hasta épocas casi recientes. De esto se infiere que Lutero no tuvo necesidad de ir muy lejos para encontrar una base, ya desea deleznable y mil veces refutada, a sus errores sobre el pecado original y sobre el libre albedrío. Lo demás es fruto de su imaginación volcánica y de sus pasiones bestiales. *Lutero defendió la corrupción del hombre*, a consecuencia del pecado original, y negó el libre albedrío, *porque se retrataba a sí mismo*. Quiso extender al género humano la corrupción que le dominaba.

Si de este problema pasamos al referente a la justificación, punto central de la herejía luterana, no podemos menos de recordar *las hipótesis* aventuradas de los teólogos medievales, por opuestos que parezcan. El nominalismo representa el polo opuesto de la tendencia pseudoagustiniana en lo del pecado original y en los problemas derivados. A pesar de esto, Lutero pudo encontrar en él los predecesores de su error sobre la justificación. Es el sino de todos los heresiarcas: heredar lo peor de cada tendencia. La afinidad entre Lutero y los nominalistas, en este punto concreto, que no es el único, es tan notoria, que nadie puede negarla. Difieren, sin embargo, al dar los nominalistas *como posible*, lo que Lutero y los suyos dan *como realidad*. Partiendo los nominalistas de un concepto erróneo del pecado original y del pecado actual, con sus consecuencias, admiten luego como posible la justificación sin la gracia santificante. Es verdad que ellos recurren a la omnipotencia absoluta de Dios, y sólo así la admiten; pero ahí quedan la doctrina y los argumentos en que se fundan. Lutero prescindió de esta hipótesis, y da por hecho lo que los nominalistas admitían como posible. El tránsito era harto fácil para un hombre como Lutero.

A estos resultados catastróficos se llegó, ayudados por varias circunstancias favorables, por olvidar el verdadero concepto de lo sobrenatural, de la gracia y de lo que incluye la remisión del pecado. Los teólogos nominalistas no prevenían, sin duda, las consecuencias de su doctrina (3). Esta relación y dependencia de Lutero respecto de los nominalistas ha sido notada muchas veces (4).

Una afinidad semejante podremos encontrar en las teorías sacramentarias. En el Sacramento de Sacramentos, en la Eucaristía, no faltan teólogos nominalistas que admiten *la no repugnancia* de la llamada *empanación*, que no la consideran incompatible con la presencia real de Cristo, según nos enseña la fe (5). Lutero fué más adelante, como siempre, y acepta esa teoría para explicar el misterio. Para él la transustanciación es algo inventado por Sto. Tomás, revelando así su ignorancia histórica y teológica (6). Pero aun prescindiendo de esto, es indudable que entre los teólogos nominalistas predomina la tendencia a considerar los Sacramentos *no como causas* de la gracia, sino *como signos* de la misma (7). Un paso más y se llegará a un verdadero simbolismo, a la negación real de la mayoría de los Sacramentos, como hicieron los protestantes, que fueron más lejos que Lutero.

Si de aquí pasamos al Sacramento del Orden, al concepto de la Iglesia y a las prerrogativas del Papado, no estará de más advertir que Lutero encontró el camino trillado no solo por los Wiclefitas y

(3) La posibilidad de la justificación del pecado sin la gracia santificante, infundida en nuestra alma, la admiten los teólogos nominalistas como cosa corriente. Así el mismo Scoto, predecesor, *Report. París.*, lib. 1, dist. 17, q. 1; *Comm. Oxon.*, lib. IV, dist. 14, q. 1, n. 9; dist. 16, q. 2, n. 4 y 14; Guill, Occam, Maestro de los nominalistas, en el *II Sent.*, dist. 26 y en el *I Sent.*, dist. 17, q. 1, donde escribe: «Ideo dico quod ad hoc anima sit grata et accepta a Deo, de potentia absoluta nulla forma supernaturalis requiritur in anima, et quacumque posita in anima potest Deus de potentis sua absoluta illam non acceptare». Lo mismo Marsilio de Ailly, Marsilio de Inghen, Biel, Almain, Esteban Brulifer, ya en el siglo xvi.

(4) Puede verse la obra de Paúl Vigneux, *Luther Comentateur d. Sentences. Lib. 1, dist. 17.* París, 1935.

(5) Admiten la posibilidad de la empanación Scoto, *IV Sent.*, disi. 10, q. 1; Guillermo de Occam, Pedro de Ailly y otros muchos.

(6) La palabra «transustanciación» se empieza a divulgar en el xii. Lombardo no la emplea todavía, aunque sí otros equivalentes, como es natural. Lutero la considera como invención de Sto. Tomás. Sobre esto véase al P. T. Denifle, O. P., *Lutero y el Luteranismo*; t. 2, p. 233 y sigts. (edic. española).

(7) Así Scoto, *Reportata París*, lib. IV, dist. 1, q. 1; Biel, *IV Sent.*, dist., 1, q. 1, y la misma tendencia en Durando, Juan de Mezt, Almain y Esteban Brulifer.

Hussitas, sino por los Conciliaristas, que se reclutaron principalmente entre los teólogos nominalistas. Si un Marsilio de Padua pudo anticipar, desde el xiv, lo que Lutero deseaba, también Guillermo Occan, el Maestro indiscutible para los teólogos nominalistas, pudo prestarle argumentos a granel para sus doctrinas disolventes. Las luchas de Bonifacio VIII y Felipe *el Hermoso* de Francia, de Juan XXI y Luis de Baviera, seguidas del cisma de Occidente y del Conciliarismo, con el Concilio de Costanza y Basilea, resonaban todavía en el siglo xvi. A principios del siglo tuvo lugar la controversia entre Cayetano y Maino (8).

Por su parte los *teólogos católicos desviados*, que no acertaron a conservar el justo medio de la verdad en sus polémicas con los protestantes, *tienen también un largo historial en los siglos precedentes*. En el tomo segundo de nuestra obra sobre Pedro de Soto analizamos sus doctrinas y las causas de donde proceden. De momento bastará decir que hubo escritores católicos con errores graves en lo relativo al pecado original y al libre albedrío, a la preparación a la gracia, a la justificación y al mérito. No quedó libre la predestinación, ni quedaron libres los sacramentos. Son los Pighius, Gropper, Contarini, Pole, Catharino, y el mismo Tapper, y otros, que no acertaron en distintos problemas teológicos. Los libros apócrifos, atribuidos a S. Agustín, la formación humanista de algunos de estos teólogos, la falta de preparación teológica en otros, con la aversión a la Teología escolástica, dieron los resultados lamentables a que aludimos.

No es necesario añadir que el Concilio de Trento frenó estas desviaciones, señalando el verdadero camino a la ciencia teológica futura, aunque se procuró no condenar directamente y de un modo expreso a ningún escritor católico. Al definir, sin embargo, no podía evitar una reprobación indirecta. ¿Quién se atreverá a sostener que las doctrinas de algunos escritores católicos son compatibles con lo decretado en el Concilio de Trento? Sería cerrar los ojos a la evidencia.

Mas Trento, bajo el punto de vista humano, tuvo su preparación. Los teólogos y obispos, que expusieron la verdadera doctrina en el Concilio, tenían su formación teológica, se inspiraban en sus maes-

(8) En nuestra obra, *Domingo de Soto y su Doctrina Juridica*, capít. 8, p. 395-525, exponemos extensamente estos problemas, al tratar de la Iglesia y el Estado en Domingo de Soto y en el siglo xvi, con sus antecedentes medievales.

tros. En una palabra: *la verdadera Teología*, que triunfó en Trento, *contaba naturalmente con una larga y gloriosa tradición*: estuvo presente y resonó en el Concilio a través de los mejores teólogos y Padres, que tomaron parte en tan célebre asamblea. La celebración del Concilio de Trento no cogió desprevenida, a pesar de los fallos, a la Cristiandad y a la Iglesia; contaba ésta con una legión bien nutrida de grandes teólogos, sin mitra y con ella. *Se ha ponderado mucho*, y no sin motivo, el papel representado por España, *pero se suele prescindir del examen de las causas*. Es más, se achica y se hace incomprensible, cuando se contentan con ponderar la figura o figurilla de algún teólogo u obispo español. *La verdad histórica* exige que no nos olvidemos de otras naciones y de las causas que *prepararon a España* para ser la defensora de la fe en Trento y fuera de Trento. Italia estuvo brillantemente representada, no sólo en número, que salta a la vista, sino en calidad, aunque tuvo también no pocos representantes mediocres y desviados; Francia estuvo bastante ausente, por razones políticas, fuera de la última época, a la que envió más nutrida representación, si bien no fueron los primeros en llegar; Bélgica y Holanda intervinieron más en la segunda época; Alemania tuvo algunas figuras, como otras naciones, pero no fué grande su representación; Portugal tuvo sus grandes figuras en todo el Concilio. De España puede decirse que estuvo siempre brillantemente representada, en número y en calidad, y aun podía superarla, siendo la nación que más contribuyó a la celebración del Concilio de Trento, presionando incluso a los mismos Pontífices de Roma, para que lo quisieran «*da vero*» por medio de sus Reyes, el Emperador Carlos V y Felipe II. España se mostró siempre segura en la doctrina y firme en los intentos de una verdadera reforma «*in capite et in membris*». Apenas hay excepciones, en uno y otro campo, aunque haya grados en la categoría de sus teólogos y obispos.

Pero la aportación de España y de otras naciones tiene sus causas, bien notorias, aunque se olviden con frecuencia, al estudiar el Concilio de Trento. Es evidente que un teólogo *no se forma en dos días y menos una legión*. La mentalidad y las costumbres de una nación no se moldean en un año, ni en dos. El historiador que tenga ojos para ver e inteligencia para penetrar en las causas, *no podrá negarnos que España venía preparándose*, la había preparado Dios para la misión que la providencia le asignó en la lucha contra el protestantismo y para el triunfo de Trento, *desde tiempo atrás*,

desde hacía medio siglo. Las otras naciones dieron lo que tenían, fruto de causas diversas; España dió también lo que tenía, tras una larga preparación teológica, moral y política. *Para nosotros la España de Trento es fruto sazonado de la sabia política de los Reyes Católicos,* iniciándose el Renacimiento a fines del xv. La ciencia, incluso la ciencia teológica, necesita también del clima y ambiente apropiados para florecer y desenvolverse. La gran Isabel la Católica, modelo de Reinas inteligentes y buenas, bien secundada por el Rey Fernando, su esposo, forjó la grandeza de España con cuatro medidas acertadísimas, aunque haya sectarios extranjeros y españoles que no las vean. Al triunfar en Granada, y dominando la nobleza, forjó la unidad política; expulsando a los judíos, siguiendo la voz del pueblo, pues era un enemigo y espía dentro de casa, la completan; estableciendo el tribunal de la Inquisición, *que ahorró guerras y muertes sin cuento,* hizo posible la unidad religiosa, tan útil siempre y tan necesaria en aquella época; favoreciendo la reforma de las Ordenes Religiosas y del Clero, y protegiendo las Universidades, preparó el camino de aquella España teológica y cristiana, que puso cátedra de Teología en Trento, *porque llevaba muchos años poniéndola en España,* y no temía la reforma tridentina, ni el *iure divino* en la residencia de los obispos, *porque los abusos eran muy inferiores a los existentes en otras naciones.* Con esta preparación, que se traducirá en frutos abundantes y de todo orden, bajo Carlos I de España, el gran Emperador Carlos V, pudo España ser lo que fué en nuestro Siglo de Oro. El descubrimiento del Nuevo Mundo servirá de ocasión para que nuestros teólogos, con Vitoria a la cabeza, den vida al Derecho de Gentes y al Derecho Internacional, superando la ideología teológico-jurídica medioeval, como hemos probado en una de nuestras obras (9). El protestantismo y el Concilio de Trento *servirán también de ocasión* para poner a prueba la solidez de nuestros teólogos y *la fecundidad del Renacimiento teológico español.* Una desgracia familiar para los Reyes Católicos y para España, será también la ocasión para que España se interese por los grandes problemas de Europa y por los grandes hechos que se avecinaban. Con la muerte del Infante D. Juan y el advenimiento de Carlos I, España acabará

(9) En nuestra obra *La Teología y los Teólogos-juristas Españoles ante la Conquista de América.*—Madrid, 1944.—En ella verá el lector cómo ciertos principios de Sto. Tomás, no comprendidos ni explotados en el xiv y xv, a no ser parcialmente, son la base de los grandes aciertos de Vitoria y Domingo de Soto ante los problemas suscitados al descubrirse el Nuevo Mundo.

por ser la conductora de Europa. De otro modo, es muy posible que se hubiera ocupado sólo del Nuevo Mundo, siendo la nación misionera por excelencia. Dios la preparaba y la quería para luchar también en Europa en defensa de la fe católica. Al tiempo en que Carlos I de España, el futuro Emperador, tomaba posesión del trono de los Reyes Católicos, Lutero hacía sus primeras armas. Dios lo dispuso así. Esto nos dió días de gloria inmortal, aunque nos costó mucha sangre y mucho dinero, poco o nada agradecidos antes y aun hoy día por los más obligados a ello, como el desacreditado Pastor, tan injusto con España y con nuestros Reyes en su *Historia de los Papas*, como parcial en otras mil cosas, que escribió al dictado.

Pero ni Isabel la Católica, ni el Emperador Carlos V, dieron *carácter a nuestro Renacimiento teológico*, ni pudieron influir por igual en todas las naciones extrañas. Ellos prestaron, sí, su eficaz apoyo; pero no pudieron dar lo que estaba fuera de su alcance. Si España y la Cristiandad estaban preparadas, a pesar de los fallos en varias naciones, al venir el Concilio de Trento, se debe también a otras *causas más hondas y universales*. Estas son las que intentamos señalar, al *exponer la aportación de la Orden Dominicana al triunfo de la Iglesia, representado en Trento*.

2.—El cardenal Ehrle, S. J., el conocido y erudito historiador y colaborador del P. Denifle, O. P., escribió hace ya algunos años: «Este período de decadencia y de disolución interna de la Escolástica (en el siglo xiv y xv) encontró su fin solamente en los comienzos del siglo xvi». «Con este siglo comienza una tercera época de la nueva Escolástica». Muy pronto aparecería Lutero y los católicos clamarán de nuevo por la verdadera reforma. «*La causa principal de esta restauración teológica se debe a la Orden Dominicana*, añade Ehrle, y precisamente al movimiento de reforma, que partiendo de la alta Italia, *en la segunda mitad del trescientos*, se había extendido lentamente a las otras Provincias de la Orden. *La nueva Escolástica*, nacida en el célebre convento de Santiago de París, *llega a su completo desenvolvimiento en el Convento de S. Esteban de Salamanca*. Su despertar se debe ante todo al belga Pedro Crockart, de Bruselas, famoso nominalista antes de ser dominico, *como se debe su elaboración completa a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto*

y *Melchor Cano*, los cuales deben mucho al poderoso ingenio de Cayetano, en cuanto a la especulación» (10).

Aunque aprobemos las palabras de Ehrle, en sus líneas generales, y por eso las citamos, no podemos silenciar algunas observaciones, que sirvan de aclaración, buscando la exactitud histórica. A nuestro juicio, *no puede localizarse* en el convento dominicano de Santiago de París *el despertar* de la nueva Escolástica, que *resulta nueva por haber sabido entroncarse con la vieja del siglo XIII de Sto. Tomás de Aquino*. Como no podemos detenernos a exponer nuestro pensamiento, lo sintetizaremos en breves proposiciones. *Es cierto* que la Restauración de la Teología se debe principalmente a la Orden Dominicana; *por ella y a través de ella triunfa y se trasplanta a las Universidades*. No en vano es una Orden universitaria, y estaba presente, con sus profesores, en todas o en casi todas las Universidades. Por eso pudo luchar y resistir, en lucha desigual, durante dos siglos, defendiendo la verdadera Teología. Muerto Santo Tomás, la lucha, suscitada en vida, se acrecienta, y la Orden Dominicana tuvo *el gran acierto* de comprender la trascendencia del sistema renovador y revolucionario de su dilecto hijo. *prefiriendo a Fray Tomás a todos los Maestros propios y extraños* (11). Ante los pocos disidentes de la misma Orden no se callaron otros dominicos, y la crítica científica de nuestros mejores teólogos no distinguió de colores en el hábito que vestían los adversarios. El hecho fué algo providencial, que sostiene la Teología hasta casi mediados del siglo XIV (12). *Así les cogió preparados ante la lucha contra el Nominalismo*, bien avenido con el poder civil, que pesaba cada vez más en las Universidades nuevas, que se multiplican, y hasta en las antiguas. La restauración y el triunfo de la verdadera Teología vendría tan pronto cambiasen las circunstancias; Dios suscitará el nuevo genio que la diera forma.

Pasado el paréntesis de verdadera decadencia, tras la gran pes-

(10) Card. Franc. Ehrle, S. J., *La Scolastica e i suoi compiti odierni*, p. 43.

(11) Son conocidas las ordenaciones de distintos Capítulos Generales en defensa de Sto. Tomás y de su doctrina. Así en el Capítulo de Milán de 1278, cuando se envían delegados de la Orden a Osford; en los de París de 1279 y de 1286; el de Zaragoza de 1309; el de Mezt de 1313, etc., etc., Reichert, *Acta Capit. General. Ord. Praed.*, I, p. 199, 235; II, 38 y 64-5.

(12) A. Durando, O. P., son los mismos Dominicos los que le impugnan. No iban a callarse ante los extraños.—Véase la obra del Dr. J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P. Forschungen zum streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 jahrhunderts*, 2. p., capít. 1 y sigts., p. 187 y s.

el, que despobló los conventos, vendrán luego los tiempos del Beato Raimundo de Capus, de Santa Catalina de Sena, de S. Vicente Ferrer, dei Beato Juan Dominici y de otras figuras semejantes; se inicia la restauración y reforma dominicanas, que es la vuelta al XIII, en lo moral y en lo científico. El cardenal Ehrle alude a ella y no sin causa. Nosotros vemos allí el comienzo del resurgir teológico, que será lento, pues el restaurar suele ser más difícil que fundar; pero nos dará pronto, ya en el siglo XV, a figuras como Capreolo, a S. Antonino de Florencia y al cardenal Torquemada, con otros muchos. Al finalizar el siglo brilla ya el gran Cayetano, que lucha en Padua contra el escotismo, y da a la imprenta en 1508, sus primeros comentarios a la *Summa* de Sto. Tomás. La imprenta facilitará, en el siglo XV, el conocimiento de la *Summa*, que se comenta en distintas Universidades y en los Estudios Generales Dominicanos, como podemos probar hoy día. Alemania nos dará un Conrado Köllin, que en 1512 entrega a la imprenta sus *Comentarios a la 1.^a, 2.^a*, de la *Summa*. En España la Universidad de Salamanca se prepara, ya en el XV, a ser la Atenas española y la primera Universidad teológica del Mundo, que será una feliz realidad desde 1526, cuando Vitoria y Domingo de Soto comienzan a enseñar en ella. Pero el primer impulso científico y teológico no lo dan ellos; viene de atrás, aunque la forma definitiva se deba principalmente a estos dos teólogos dominicos. Seríamos injustos, sin embargo, si olvidásemos a los profesores dominicos de Teología en la Universidad de Salamanca, que llenan el siglo XV, y entre ellos a Diego Deza, que imprime sus *Defenssiones* de Sto. Tomás en 1517, siendo arzobispo de Sevilla, pero que son fruto de su enseñanza en la Cátedra de Prima de Teología de Salamanca, en 1480 y años siguientes. El mismo fundó la Universidad de Sto. Tomás de Sevilla, como Alonso de Burgos fundó el Colegio de S. Gregorio de Valladolid, al finalizar el XV, y Cisneros la célebre Universidad de Alcalá, en los comienzos del XVI, dando su puesto a Santo Tomás, a pesar de ser franciscano.

De esto se infiere que *no responde a la realidad histórica* la vinculación a Pedro de Crockart y a Santiago de París *el despertar* de la nueva Escolástica, *pues todo lo dicho le precede en el tiempo y es independiente en el espacio*. Lo de Santiago de París es más bien *efecto y no causa*; es una de las manifestaciones de esa restauración teológica *que venía a través de la Orden Dominicana*, como reconoce Ehrle, y a través de ella se difundirá, con mayor o menor éxito, en las Universidades, como pasó en Salamanca. La de París

estaba muy minada por el nominalismo y el conciliarismo, incluso en el xvi. No era la del xiii.—Ahora no podía dar lo que no tenía.— Por eso rechazamos en otra ocasión el afán de vincular el resurgir de Salamanca con París, fundados en que Vitoria estuvo allí antes. El célebre Maestro Dominicó español aprendió allí a desdeñar al nominalismo en el campo teológico, aunque pudo aprovecharlos algo en lo jurídico; pero el espíritu renovador lo podía recibir y lo recibió por diferentes y variados conductos, *a través de la misma Orden*, incluyendo a España. Basta observar las fuentes y autores que cita. Mucho hay que atribuirlo a su mismo ingenio; pero con todo esto no triunfaría en Salamanca si el ambiente no estuviese preparado. En París no lograría lo que consiguió en Salamanca. De hecho su Universidad no volvió a ser la del xiii, ni nos dió los frutos de la española.

Supuesta esta realidad histórica, no sorprenderá ya que la Orden Dominicana respondiese brillantemente, en defensa de la verdadera Teología, *ante la lucha protestante y ante el Concilio de Trento*, que la herejía hizo más necesario. *Vivía una de sus épocas más gloriosas, que sólo tiene par en el siglo XIII*. Para brillar y triunfar bastaba que fuese fiel a sí misma. En los dos casos no tenía que renunciar a ninguna de sus posiciones tradicionales, y menos en el campo teológico. No todos podrían decir otro tanto, pues si el protestantismo *puso al descubierto los peligros y errores* que ocultaban ciertas teorías *antiguas*, el Concilio de Trento confirmó *los aciertos* de los que tuvieron por Maestro a Sto. Tomás de Aquino.

Un escritor extraño, Esteban d'Irsay, en su historia de las Universidades, advierte que *con este Renacimiento teológico-tomista*, que la Orden Dominicana hizo triunfar, París se vió forzado a ceder su cetro a Salamanca. Fué algo providencial, como lo había sido el del siglo xiii, con Sto. Tomás y S. Alberto Magno a la cabeza (13). Las consecuencias eran lógicas y naturales. La Orden Universitaria reafirmó y acrecentó su presencia en las Universidades de las distintas naciones, contando además con múltiples centros propios,

(13) Steph. d' Irsay, *Histoire des Universités*. I, p. 166-9, y p. 331-341. Poco conocedor del Renacimiento teológico español, bajo el punto de vista ideológico, no le da la importancia debida, ni profundiza en sus causas, *aunque proclama que la fuente de la verdadera reforma viene de España*, ya desde el siglo xv, como dijimos nosotros. Sin el renacer teológico, el Humanismo, que es lo mejor conocido del autor, no hubiera tenido el carácter que tuvo en España. Sería de efectos tan desastrosos, en lo religioso, como en otras partes.

que eran con frecuencia una prolongación de las Universidades. Lo que se refiere a España es bastante conocido (14). Algo semejante acontece en el extranjero, donde se busca el concurso de la Orden y de sus profesores (15); la lista de los Estudios Generales de la Orden, verdaderos centros universitarios, es larga en el siglo xvi, como es notorio (16). Estaba, pues, en condiciones de oponerse, como ejército aguerrido, y desde el primer momento, al protestantismo, para brillar luego en Trento, desde los años de su preparación hasta que se cerró y se fueron traduciendo a la realidad los Decretos conciliares.

Al recordar estos hechos históricos, *no olvidamos el concurso del clero secular y de las otras Ordenes Religiosas* en los dos hechos, que venimos historiando. Aunque, dado el carácter particular de nuestro trabajo, no podemos ocuparnos de ellos, si quisiéramos consignar el concurso de todos los buenos, que estaban en condi-

(14) El P. Getino nos dió, hace años, en su obra sobre Vitoria, una lista larga de profesores dominicos de Teología en Salamanca, desde 1416, que el P. Vicente Beltrán de Heredia amplió. En esta misma revista ha publicado el P. Beltrán de Heredia tantos artículos sobre las Universidades españolas y los Dominicos, que bien podía hacerse con ellos un magnífico libro.

(15) Prescindiendo de París, Bolonia y Oxford, que desde el comienzo de la Orden y por mandato expreso de Sto. Domingo, fueron campos de la actividad Dominicana, podemos recordar la Universidad de Padua, donde brilló Cayetano con otros muchos; la de Viena, con el P. Rezt a la cabeza, y sucesores; Lovaina, que conquistó en los comienzos el P. Juan de Winningen, pidiendo a la Orden el establecimiento de un Estudio General; las de Trévesis, Ingoldstad, Mainz, Heidelberg y otras varias cuentan con profesores dominicos en distintas épocas, aunque no pocas estaban saturadas de Humanismo y Nominalismo. No hablemos ya de Colonia, donde enseñó S. Alberto Magno y recibió a Sto. Tomás. Aquí ordenaba el General de la Orden, Cassetta, el 14 de febrero de 1483, que se exponga a Santo Tomás *«indefectibiliter semel in die»*.

(16) En las Actas del Capítulo General de Valladolid de 1551, se dice que nadie recibirá el grado de Maestro en Teología sin haber enseñado *«in aliqua Universitate»* y a la vez se declaran *«Conventus Universitatum»* veintisiete Estudios Generales de la Orden, esparcidos por las distintas naciones. La lista se triplicaría si se incluyesen los centros de menor importancia. Es más, notamos la falta de Colonia, posiblemente por la lucha contra los protestantes, y el de Viena, aparte de S. Gregorio de Valladolid y Sto. Tomás de Sevilla, que debían de catalogarse aparte, si no van incluidos en el nombre genérico de las ciudades respectivas, donde había otros conventos dominicanos de categoría. Reichert, *Acta Capit. Gen.* IV, p. 324. Por estas fechas eran ya cinco las Provincias dominicanas desoladas por la lucha contra el protestantismo. Mortier, *Hist. des Maitres. Gen. de l'Ord. des Frères Precheurs*, t. 5, p. 434.

ciones de prestarlo. Son conocidos los escritores católicos, que surgieron en las naciones más afectadas y luego en todas. Los hay entre el clero secular harto beneméritos, aunque no pocos estuviesen influenciados por el Humanismo y con deficiente formación teológica; los hay entre las principales Ordenes existentes, como Franciscanos, Carmelitas, Agustinos, en la medida de sus fuerzas. No pudieron naturalmente actuar, hasta mucho más tarde, los Jesuitas, pues no existían en 1517. Sólo cuando Lutero toca a su fin, después de 1540, cuando es aprobada la Nueva Compañía, pueden empezar a intervenir, ya sea con figuras más o menos aisladas. A pesar de esto, no faltan escritorcillos que gustan de presentarlos en vanguardia, con mengua de la verdad, dando origen a rectificaciones no exentas de ironía. Pasaron cerca de treinta años sin intervenir en la contienda (17).

(17) El P. Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 314-315, nota cómo algunos historiadores jesuitas acuden a *silencios premeditados* y olvidan la *cronología* para presentar los hechos a su modo. No sin causa añade: «en historia, como en Moral, hay silencios que son pecados de omisión». Leyendo ciertas obras escritas por autores que se prestan a escribir al dictado, creeríase que la Iglesia estaba desolada, sin varones ilustres de los dos cleros que la defendiesen. La verdad es todo lo contrario. Había, sí, grandes lacras, que tardarán en desaparecer, pero *también había un renacimiento verdadero*, de tiempos atrás, y había Ordenes religiosas en todo su esplendor, como hemos dicho. Cuando los Jesuitas vinieron llevaban todos muchos años de lucha, dando predicadores, escritores y polemistas de todo género, con cicatrices gloriosas en sus organismos. Por eso el P. Mortier concluye, *que si no olvidamos la cronología* claramente se infiere «que la actividad de los Jesuitas contra Lutero es treinta años posterior, por lo menos, a las luchas anticatólicas del hereje. Lutero comenzó sus diatribas contra la Iglesia en 1518. (Antes pudo decir). *Veinte años después*, en 1538, la Compañía casi no existía, y tenía que defender su propia ortodoxia». (Fueron, defendidos, por cierto, por los Dominicos). «Sus miembros no tomaron parte en la lucha contra Lutero más que algunos años después. *Hay por lo tanto un período de treinta años*, por lo menos, *que es el más violento en la revuelta luterana, en el que los Jesuitas estuvieron ausentes*, pues no existían o empezaban a tener conciencia de sí mismos». Exacto. La verdad es que durante los primeros años de lucha contra Lutero, S. Ignacio no conocía más compañía que la de sus soldados, y después de convertido se dedica a formarse, pues sólo sabía leer y escribir, y no se ve en él, en años posteriores, que abrigue la idea de fundar una Orden con la finalidad, especial de luchar contra el protestantismo. Para nosotros la Compañía de Jesús nació, como suelen nacer casi todas, del ambiente, y es un efecto, no causa. Se agregó a la lucha que venía sosteniéndose, desde muy atrás, por la verdadera reforma de la Iglesia, ya implantada en no pocos sectores, como en las Ordenes Religiosas. Posteriormente intervino, como es natural, en la lucha contra el protestantismo, dando algunas figuras de relieve, cuando muchos

En lo que atañe a la Orden Dominicana, objeto de este trabajo, es lo cierto que fué la primera que tuvo que enfrentarse con Lutero y demás heresiarcas. La nueva guerra no la cogió de sorpresa en ningún campo. Estaba ya curtida en la lucha con los predecesores de Lutero (18). Los Papas buscaron en ella, con frecuencia, desde los primeros años de la Orden, a insignes Prelados y a los Inquisidores, que debían velar por la pureza de la fe. En el siglo xvi no era pequeño el número de Dominicos ocupados en estos cargos. En el orden ideológico y en las controversias sobre el Papado, que Lutero renueva, los teólogos dominicos habían señalado la ruta de la verdad. Pastor confiesa que entre todos los problemas suscitados a la Iglesia, en los siglos precedentes, sólo en uno salió verdaderamente triunfante, gracias a S. Antonino de Florencia, al Cardenal Juan de Torquemada y a Cayetano, figuras dominicanas del xv y principios del xvi. Para nosotros los *dos últimos* son los que están en lo cierto, pues si Torquemada es el creador del tratado *De Ecclesia* con su *Summa* (c. 1450), Cayetano destruye el conciliarismo, todavía con fuerza a principios del xvi, como es notorio, y pone a Sto. Tomás al día, con sus célebres comentarios, que hocen época (19). Al iniciar su exposición de la 1. 2. de la *Summa*, justificó el abandono de otros trabajos, por tratarse de una parte de la Teología que «*satis dormit in Italia*» (20). Aquellos principios, que él des-

de los primeros contraversistas católicos habían muerto, cargados de laureles. Repetir lo contrario, envuelto en frases de juegos florales, aunque sean de Menéndez Pelayo, es tergiversar la historia.

(18) El P. Mortier, *Obra cit.*, t. 4, p. 266-270, recuerda las luchas contra los Hussitas, notando que entre 1420 y 1440 dan las Provincias Dominicanas de Hungría y Bohemia todo un martirologio. De los conventos existentes en la Provincia de Bohemia, sólo tres libraron, habiendo sido martirizados *trescientos dominicos*. En Praga fueron asesinados 150 dominicos. Era casa central de estudios.

(19) Con motivo del centenario de la muerte de Cayetano, se publicaron, en 1934, diferentes trabajos sobre el gran teólogo. La *Revue Thomiste* le consagró todo un tomo, con trabajos variados. En algunos de ellos se trata de su intervención contra Lutero. Recordemos que en 1511 publicó *Tractatus de comparatione auctoritate Papae et Concilii*, y en 1512 su *Apologia tractatus de comparatione auctoritatis Papae et Concilii*, que es efecto del revuelo causado en la conciliarista Universidad de París y de su polémica con Almain, en quien delegó dicha Universidad. Ya en plena controversia protestante, publicó en 1521, *De divina Institutione Pontificatus Romani Pontificis*. De todas hay ediciones modernas.

(20) Cayetano, *Comm. In. 1, 2, Divi Thomae*, prólogo; «*quamquam propositum meum fuerit super libros De anima coepta perficere, antequam novum hoc opus aggredere; magis tamen debitum arbitratus suum prosequi commentationes*

envuelve, serían bien pronto necesarios para combatir el luteranismo y a sus aliados los Humanistas. que en Italia y fuera de Italia cayeron en el error. En el mismo Concilio de Trento tuvieron representantes.

Queremos decir con esto que el choque era inevitable, tan pronto se presentase la ocasión. La verdad es que la lucha ya existía. El panorama religioso en Alemania era aterrador, agravado con los defectos y abusos innegables de la Curia romana (21). La nueva predicación de las indulgencias, recurso tan socorrido, y el choque de Lutero con Tetzel, O. P., fué la ocasión, como pudo ser otra cualquiera. La impopularidad de Roma era vieja en Alemania, algo ancestral; el estado de la jerarquía eclesiástica era bastante lastimoso; Lutero era ya un hombre relajado, que, según él mismo dijo, «*rara vez tenía el tiempo necesario para rezar el oficio divino y celebrar la Misa*» (22). La misma facilidad con que se propagó el incendio, a pesar de la minoría de católicos sinceros y eminentes que se le opusieron, prueba hasta qué punto estaba preparado el terreno. Las riquezas de la Iglesia eran además apetecidas. Lutero, en un momento de sinceridad, no tuvo reparo en decirle a Tetzel «*que la criatura tenía muy diferente padre*», y, por lo mismo, no era responsable de la controversia (23). No lo ignoraba tampoco el dominico. «Honra en gran manera a la penetración de Tetzel y su formación teológica el que, mientras otros teólogos, buenos católicos, advierte y confiesa Pastor, juzgaron al principio de un modo demasiadamente superficial la conducta de Lutero, *no viendo en ella sino una contienda escolástica acerca de cosas secundarias, comprendió luego Tetzel, con exactitud, la transcendencia de las nuevas proposiciones del here-siarca*, y conoció, con clara perspicacia, que esta controversia iba a *parar a una lucha de principios, honda y de gran importancia, sobre*

super *Summan Divi Thomae*; tum quia hoc est directe ea quae ad salutis viam spectant, docere; tum quia doctrina haec in Italia satis dormit, et tamen oportuna est valde», y tan oportuna, como que en ella está la esencia de la vida cristiana y sobrenatural, comprendiendo cuestiones tan fundamentales como la de la justificación.

(21) Pastor, que por su formación y por su nacionalidad, está más obligado a conocer lo de Alemania y naciones centrales, sin los defectos de visión que observamos en otras ocasiones, nos pinta un cuadro desolador antes de levantar la voz Lutero. Pastor, *Hist. de los Papas*, vol. 7, p. 266 y siguientes.

(22) P. E. Denifle, O. P., *Luthero e Luteranismo*, p. 35 (ed. Roma, 1905).

(23) Pastor. *Ob. cit.*, vol. 7, p. 342, que se apoya en la obra de Paulus, eminente historiador alemán.

los fundamentos de la fe cristiana y la autoridad de la Iglesia» (24).

A pesar de esto, la Roma de León X seguía siendo la ciudad alegre y confiada. Se repite, agravándose, la historia de lo acontecido con algunos Humanistas, fáciles aliados de Lutero, contra el parecer de los Dominicos y de otros buenos católicos (25). Ahora fueron necesarios muchos desplantes de Lutero para que en Roma obrasen como debían, «aun cuando ya en marzo de 1518, los vigilantes Dominicos, compañeros de hábito de Tetzel, habían llamado de nuevo la atención de la Curia hacia los peligrosos manejos del heresiarca» (26). Por fin, en junio de 1519, actúa Roma en serio. De nuevo vemos a los Dominicos en primera línea. El ya Cardenal Cayetano y Silvestre de Prierio o Prierias, Maestro del Sacro Palacio, con Nicolás Schomberg, toman parte muy activa en la reacción defensiva de Roma. No intentamos recordarla al detalle, pues sólo queremos reflejar el panorama que hizo necesario el Concilio de Trento, y que explica muchas cosas del mismo Concilio. La Orden Dominicana se mostró vigorosa en los dos casos, siendo fiel a sí misma, como exigía el momento glorioso que vivía. Si Silvestre Mozzolini de Prie-

(24) *Ibid.*, p. 321. La cuestión de las indulgencias pasó desde el primer momento a un lugar secundario. Vió Tetzel luego que la autoridad y supremacía del Papa estaba en litigio, como estaba la cuestión de las buenas obras y del sacramento de la Penitencia, con lo referente a la interpretación de la Escritura. Los que han querido pintar a Tetzel como hombre poco docto, apoyándose en que Wimpina redactó o avaló las tesis contrapuestas a Lutero y defendidas el 20 de enero de 1518 en la Universidad de Francfort, quieren ignorar las costumbres universitarias de la época. El proponerlas sólo podía hacerlo un Maestro, y Tetzel sólo tenía el grado de Bachiller, aunque Cayetano le había autorizado ya en 1509, como General de la Orden, y a petición del Provincial y Padres graves, para hacerse Maestro. No usó de esto entonces, pero se hizo Maestro luego en la Universidad de Francfort, en 1518, sin duda para no depender de nadie, y para poder proponer y defender las tesis que quisiera. Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 219-230.

(25) El Humanismo contribuyó, en gran medida, a la corrupción de costumbres y a múltiples errores teológicos, pues empezaban por ignorar la verdadera Teología. Con Juan Reuchlin, condenado por la Universidad de Colonia, Lovaina, Maguncia, Erfurt y París, se mostró Roma desorientada. En la contienda intervino el célebre dominico Santiago Hochstraten. Pastor, *Hist. cit.*, vol. 7, p. 290-5, escribe: «Mientras en Roma se seguía esta conducta dilatoria, al otro lado de los Alpes había tomado aquel negocio un giro amenazador, por cuanto los nuevos humanistas, formando por primera vez entre sí una firme alianza, utilizaron la controversia reuchliniana para hacer guerra contra la autoridad de la Iglesia y su ciencia, y especialmente contra la Orden de los Dominicos, como principal representante de la Escolástica en las Universidades».

(26) Pastor, *Hist. cit.*, vol. 7, p. 327.

rio, por su cargo de Maestro del Sacro Palacio Apostólico, redactó su dictamen teológico sobre las proposiciones de Lutero, entablando luego polémica con él (27), Cayetano que estaba en Alemania como Legado del Papa, recibe el encargo de atajar a Lutero, cada vez más rebelde (28), y Nicolás Schomberg irá a Hungría con una misión semejante (29).

Pero estas y otras intervenciones de los miembros de la Orden, con ser importantes, no dejaban de ser más o menos particulares. Muy luego la Orden Dominicana da *carácter oficial* a la lucha contra los nuevos herejes. *En el Capítulo General de Valladolid*, celebrado bajo el español García de Loaysa, *en 1523, se manda que todos y cada uno de los Dominicos*, en especial los que sobresalen por su ciencia y dotes oratorias, *se opongan con todas sus fuerzas a los pestíferos y dañinos errores de Martín Lutero*, que tanto daño causan en la Iglesia y se van filtrando en el pueblo cristiano. Los Dominicos todos deben combatirlos, no sólo con oraciones, sino con la predicación, *por todos los medios y en todos los lugares*, en público y en privado, en los templos y en las plazas, y hasta en las casas y familias particulares, entre el pueblo y entre los nobles y Príncipes (30). La orden no podía ser más terminante y expresiva:

(27) Silvestre Mozzolini de Prierio, por su cargo, era censor de toda la bibliografía teológica, y ya se había ocupado de los errores de Lutero, redactando ahora con facilidad su opúsculo que lleva por título «*R. P. Fr. Silvestri Prieratis... in praesumptuosas Martini Lutheri. conclusiones de potestate Papae Dialogus*», impreso en 1518, donde pone lealmente lo de Lutero y al pie la refutación correspondiente. Al contestar el herisiarca, volvió Prierio a replicar en 1519, y, por fin, en 1520, publicó la obra titulada *Errata et argumenta M. Lutheri*. Nació Prierio en 1460 y recibió joven el hábito dominicano, siendo luego Regente de Estudios en Bolonia, y gran profesor, como lo fué en Padua. El Papa Julio II le llamó en 1511, para ser profesor en Roma, y León X le hizo Maestro del Sacro Palacio, por indicación de Cayetano, a la sazón Maestro General de la Orden. Muere en 1523. Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 220-1; Quetif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, t. 2, p. 55-7; Pastor, *Hist. cit.*, vol. 7, p. 327.

(28) Salió Cayetano por mayo de 1518. Sus trabajos son conocidos. En 1520 se constituyó en Roma una Comisión, para examinar y sentenciar en la causa de Lutero, interviniendo Cayetano con todo su prestigio de primer teólogo de su época. Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 224-9.

(29) Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 222-4.

(30) Reichert, *Acta Capitulorum Generalium Ord. Praedicatorum*. vol. 4, p. 186-7. Por su importancia queremos transcribir sus palabras. «*Monemus et singulos totius Ordinis fratres ac praesertim qui litteris et praedicatione praecellent, et in Domino hortamur, necnon si meritum obedientiae volunt, iniungimus illis, ut contra pestifera et virulenta Martini Lutheri dogmata, quae paulatim serpentina*

El Maestro General García de Loaysa, en la carta que va al frente de las *Actas*, alude también a esta lucha y les invita a ella (31). Recordemos que Carlos V estaba en Valladolid. En el Capítulo de Roma de 1525, celebrado bajo el célebre expositor y comentarista de la *Summa Contra Gentiles*, Silvestre el Ferrariense, que era a la sazón Maestro General, por haber pasado García Loaysa al cargo de confesor y consejero del Emperador Carlos V, Rey de España (32), *se repite al pie de la letra la misma ordenación*, añadiendo que se debe combatir *hasta derramar la sangre por la fe*, como hicieron nuestros antepasados (33). Por su parte el P. General, en la carta acostumbrada, que precede a las *Acias*, incita a todos a la lucha con las más patéticas palabras. *El deber del Dominico*, escribe, *es estudiar día y noche*, aparte de los tres votos y observancias de la Orden, *para defender la fe*, y Sede de Roma, contra los herejes, hasta derramar la sangre. Así lo hizo N. P. Sto. Domingo, así lo hizo S. Pedro Mártir, Sto. Tomás, S. Vicente Ferrer, S. Antonino de Florencia y demás Santos y Sabios de la Orden (34). No contentos con esto, se vuelve a recordar en el Capítulo de Roma de 1530 y en el de Lyon de 1536 (35). Son también significativas las palabras de

in tantam perniciem eruperunt magnamque stragem in Ecclesia ac ruina minantur, non solum orationibus, sed sanctis praedicationibus totis conatibus se opponant privatim ac publice in templis, domi, foris, apud populares, proceres et quoscumque Principes orthodoxam fidem contra illius figmenta et haereses tueantur».

(31) *Ibid.*, p. 180.

(32) *Historiadores del Convento de S. Esteban de Salamanca*, edit. por el P. Justo Cuervo, O. P., t. 1, p. 429-439; Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 251-3. Los dos recuerdan la presencia del Emperador en Valladolid, tomando parte en algunos de los actos del Capítulo General, y naciendo acaso entonces su amistad con García de Loaysa, a quien llevará a muy elevados cargos, haciéndole luego su confesor y obispo.

(33) Reichert. *Act. Cap. Gen.*, t. 4, p. 200. Copian literalmente lo transcrito en la nota 30, y añaden, tras la palabra *tueantur*, «*tanquam boni pastoris cauli adversus fures latratus edentes*, imitatores effecti maiorum nostrorum, qui pro succidendis haeresibus ac impiis dogmatibus de Ecclesia funditus evellendis soliti sunt non solum preces ac studia, sed ipsum sanguinem ac vitam exponere, ut possint salutem Ecclesiae, neglectu suorum corporum, ultro ad mortem properando redimere».

(34) *Ibid.*, p. 196. Después de referirse el Ferrariense a la observancia, añade: «*Est et praeter haec Praedicatorum Ordinis studiis noctu et interdus incumbendum, quippe quod nostrum sit christianam fidem romanamque Sedem ad sanguinem tueri*», luchando contra los herejes, como N. P. Sto. Domingo, etc., etc.

(35) *Ibid.*, p. 224, donde se repiten literalmente las palabras del capítulo de 1525. En 1536 se dan normas para evitar todo contagio. *Ibid.*, p. 261.

Papa en las cartas dirigidas al Capítulo. El Papa acude a la Orden, *tradicionalmente defensora de la fe* (36).

Con esto la Orden Dominicana estaba en pie de guerra, *de un modo oficial*, como lo estuvieron particularmente, desde el primer momento, los más ilustres de sus hijos. «Los aborrecidos Dominicos» para los herejes no temieron en desafiar las iras de los adversarios, aunque fuese menester temple de mártir. Los Dominicos de Lovaina sintetizaron los errores de Lutero, que enviaron a Roma, y sirven de base al preparar la bula de condenación (37). En la comisión que se forma interviene Cayetano. Este parece cambiar de rumbo en sus escritos, y hasta 1534, en que muere, son múltiples las obras y opúsculos que escribe, donde trata de las distintas cuestiones suscitadas por los protestantes (38).

El hecho se repite en otros escritores. Los peligros de la Iglesia y la amplitud de la contienda así lo exigían. El Ferrariense, Conrado Köllin, comentaristas de Sto. Tomás como Cayetano, *bajan al campo de la lucha* para escribir contra Lutero, a pesar del cargo de General que desempeñaba el Ferrariense (39), y de las ocupaciones

(36) El 3 de junio de 1525 fué elegido unánimemente el célebre Ferrariense, presidiendo el Cardenal Cayetano con el Cardenal Pucci. La Orden estaba ya, oficialmente, en plan de combate desde el capítulo de 1523, pero los peligros de la herejía luterana seguían amenazando la Iglesia. Por eso el Papa dice a los electores que elijan un General «*qui his maxime plenius et periculorum et solitudinum temporibus cum iustitia et integritate regere sciat sitque vitae exemplar apud omnes, gravis et doctrina praestans, in quo scientiae ac litterarum genere vester Ordo in primis quasi peculiari a Deo summo ornamento insignitus fuit*», pues siendo así, con su gobierno «*iste Ordo dilectissimus, quo in primis sancta Dei illustratur Ecclesia, uberes et Deo acceptos suorum operum bonorum pariat fructus, ac in tantis haeresum ac dissensionum fidem Christi oppugnantibus procellis sub optimo rectore solitam suam in vera religione defendenda virtutem exerceat*».

(37) Pastor, *Hist. cit.*, vol. 7, p. 340 y 346.

(38) Quetif-Echard, *Scriptor. Ord. Praed.*, II, p. 14-21. En el número de la *Revue Thomiste*, *Cajetan*, p. 42-49, tenemos también la lista de sus obras, después de 1517 hasta 1534. Basta leer sus títulos para observar cómo Cayetano se ocupa *De indulgentiis*, *De poenitentia*, *de Eucharistia*, *De auctoritate Papae*, y demás cuestiones suscitadas por Lutero y compañía, aparte de comentar gran parte de la Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento, intercalando escritos como el *De Communionem sub utraque specie*; *De invocatione Sanctorum, adversum Lutherum*, (1531), *De Fide et operibus* (1532), y *De Coniugio* (1534), sobre lo de Enrique VIII de Inglaterra.

(39) En 1525 imprime Francisco Silvestre de Ferrera su *Apología de Conventientia Institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate Tractatus adversus Lutherum*. Echard, *Script. Ord. Praed.*, II, 60; Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 260-284.

que embargaban al dominicó alemán (40). Con ellos debemos recordar, ya sea brevemente, al impulsivo Ambrosio Catharino (41), a quien veremos teólogo y Obispo en Trento, y al futuro General Francisco Romeo, que en 1538 publica la obra *De libertate operum et necessitate gratiae adversus pseudophilosophos christianos*, donde se combate a la vez a los herejes y a los católicos desviados. Es una obra que señala la continuidad del tomismo y de la verdadera Teología, que merece ser tenida muy en cuenta (42).

Aunque en todas las naciones surgieron controversias, era natural que el mayor número saliese de las naciones directamente infestadas por la herejía. Alemania y países vecinos nos da una larga serie de escritores y predicadores dominicos que combaten el protestantismo. Son Santiago Hochstrate, ya veterano en la contienda (43); Herman Rab, Superior Provincial de la Provincia de Sajonia; Juan Mensing, luego Provincial y Obispo; Pedro Ranch, Cornelio de Sneck, Juan Dietemberg, profesor en Maguncia y gran políglota, que tradujo la Biblia al alemán; Tilmann Smeling, los dos Faber, Juan Slotanus, Juan Host de Romberg, Agustín de Getelen, Baltasar Fanneman, Juan Heyn, Juan Bunder, Ambrosio Storck Pelargus, a

(40) Conrado Köllin fué estudiante en la Universidad de Heidelberg, luego profesor y Prior en el convento de Estudios que allí tenía la Orden, pasando a ser Regente de Estudios en Colonia. Dejó tal fama de profesor, que los catedráticos de la Universidad de Heidelberg le pidieron imprimiese sus lecciones sobre Santo Tomás, escribiendo a Cayetano, General de la Orden, para más obligarle. Contra Lutero y su concubinato con Catalina escribió dos obras Conrado Köllin. Fué también Inquisidor para las Provincias de Maguncia, Tréveris y Colonia. Echard, *Ob. cit.*, II, p. 100; Mortier, *Ob. cit.*, t. 5, p. 477-8.

(41) Ambrosio Catharino empezó a escribir contra Lutero ya desde novicio en la Orden. Como es sabido entró ya provento, siendo profesor. Desde 1520 no dejó de escribir. Combatió duramente al célebre Fr. Bernardino Ochino, que acabó dejando su Orden y casándose como todos los apóstatas. Mortier, *Ob. cit.*, t. 5, p. 316-22; Echard, *Ob. cit.*, II, p. 144-150.

(42) Hemos utilizado en nuestros trabajos la obra de Romeo. Allí se combaten ya errores que heredan teólogos católicos de época posterior. Sobre su vida y escritos, Echard, *Ob. cit.*, II, p. 125; Mortier, *Ob. cit.*, t. 5, p. 422 y sigts.

(43) Tras la contienda con Renchlin, fué de los primeros en combatir a Lutero, aun cuando éste estaba en su convento de Wittemberg. El P. Santiago Hochstrate, nació en Brabant y estudió en Lovaina y Colonia, siendo profesor y Regente de Estudios en Colonia y también Inquisidor para Maguncia, Tréveris y Colonia. En 1522 publicó la obra: «*Cum D. Augustino Colloquia contra enormes atque perversus Martini Lutheri errores*, seguidas de otras en 1523, 1524 y 1525, sobre diferentes cuestiones de las controvertidas con los Luteranos. Echard, *Ob. cit.*, II, 71; Mortier, *Ob. cit.*, t. 5, p. 391-9.

quien veremos en Trento, lo mismo que a Conrado Necrosius, y a Juan Gressenikus, profesor en Viena y gran predicador. No es posible detenernos a recordar los trabajos de estos escritores, defensores de la fe y de la Iglesia Romana (44), ni citar siquiera a los de otras naciones (45). *En todas se luchó y costó a la Orden Dominicana el ver arrasados y expoliados la casi totalidad de los conventos de ocho Provincias Dominicanas* (46).

(44) Para los Dominicos alemanes la obra más completa es la del Dr. Nicolás Paulus, *Die Deutschen Dominikaner in Kampfe gegen Luther* (1518-1563), Friburgo de Brisgovia, 1903. El P. Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 70 y sigts., lo resume, en parte. Para Juan Mensing y para Juan Dietenberg, dominicos, y para los seculares Cochlaeus y Vicelius pedía ayuda el Obispo de Viena, Juan Faber, el 14 de diciembre de 1536, al Cardenal Morone, para que la Curia Romana los protegiese económicamente. «Doctor Joannes Mensingerus ille quidem totius pauper est, et neccess est ut iuvetur aliqua liberalitate Pontificis. Nam etsi reliqui catholici omnes, inter quos Cochlaeus, Mensinguerus, Vicelius, Dietenbenger, cupiant et velint, bene et feliciter succedere rem religionis nostrae verae et indubitatae: *nihilominus prae paupertate non possunt nec habent, et multos scripserunt libros bonos nondum impressos, qui si fuerint impressi, plurimum proderunt*». *Concil. Trid.*, t. 4, p. 57 (edic. Goerres). No es de extrañar. Los bienes de la Iglesia y de los Conventos era de lo más apetecido por los Príncipes protestantes y habían sido arrebatados. Así se verán en la pobreza estos hombres, defensores de la fe católica. Echard, *Script. Ord. Praed.*, II, 84, cita cuatro obras de Mensing contra los protestantes, entre ellas *De dignitate operum*, y *De Sacrificio Missae*. Juan Dietenberg nos dejó la traducción de la Biblia en alemán y varias obras contra los Luteranos, entre ellas, *Tractatus in defensionem Sacrificii Missae*, y *De votis monasticis*. (Echard, *Ob. cit.*, II, 89); Smeling imprime, entre otras, *De septem Sacramentis*. En Quetif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, II, p. 158-9, puede verse la lista de las obras de Ambrosio Storch Pelargo; de Miguel Vehe, p. 95; de Juan Bundero, p. 160; de Juan Slotanus, p. 175, y de otros muchos. Sobre el abandono, por parte de Roma, de los sabios católicos que morían de hambre, véase Pastor, *Hist. cit.*, vol. 10, p. 352.

(45) El P. Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 546 y sigts., nos describe la lucha contra los Hugonotes en Francia, harto sangrientas. La Orden Dominicana fué especialmente odiada, pues no en vano iban al frente de los defensores de la fe y sus miembros ocupaban el cargo de Inquisidores en muchas ocasiones. Desde la página 548 trae una lista de escritores y controversistas, con Mateo Ory a la cabeza, Inquisidor, el que defendió a S. Ignacio en París y Roma, antes de ser aprobada su Orden. La lista de sus obras contra Lutero y Calvino, en Echard, *Ob. cit.*, II, 168. Italia, Bélgica y Holanda, tiene también su lista de controversistas dominicos como los hay en Polonia y en otras naciones. Algunos los hemos citado, pero no es posible detenerse aquí con todos.

(46) El P. Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 492 y sigts., pinta a grandes rasgos el cuadro desolador de *ocho Provincias* de los Dominicos desoladas, donde la mayor parte de los conventos habían sido destruidos y confiscados sus bienes por los pro-

La misma España, que afortunadamente se libró de tanta muerte y ruina, gracias a la política iniciada por los Reyes Católicos, y seguida por el Emperador Carlos V y Felipe II, no estuvo ausente de la lucha. No fueron sólo sus soldados los que participaron en ella, luchando en Alemania y Países Bajos; fueron también sus teólogos los que, teniendo en cuenta los errores protestantes, elevaron la Teología al mayor esplendor en las Universidades españolas, y publican obras que se imprimen en Amberes, París, Lyon, Colonia y Viena lo mismo que en España. Ellas sirvieron de guía a los teólogos de las naciones infestadas. Un Vitoria con sus *Relecciones*, un Domingo de Soto, un Melchor Cano, entre los Dominicos, Alfonso Castro, entre los Franciscanos, son conocidísimos fuera de España y sus obras se las disputan los impresores extranjeros. Aparte de esto, algunos dominicos españoles se desplazaron al mismo campo de combate. Si Felipe II y el Cardenal Pole quisieron que les acompañasen a Inglaterra, al intentar la restauración católica, un Pedro de Soto, Carranza y Juan de Villagarcía (47), al lado de Carlos V, en Alemania, aparecen Pedro de Soto, Pedro Malvenda y Alfonso de Herrera. De éste sabemos que era hijo del convento de León y que leyó las Sentencias en París, apareciendo luego como predicador del Emperador. En 1540 publica en París su obra *De valore bonorum operum adversus Letheranos disceptatio*, donde se guarda el justo medio de la verdadera Teología (48). De Pedro de Soto nada hemos de decir, pues ha sido objeto de una de nuestras obras. Sólo queremos recordar que desde 1542 hasta su muerte, en 1563, en el

testantes. Eran las de Alemania, Hungría, Sajonia, Bohemia, Inglaterra; Dacia, Escocia e Irlanda, sin que quedasen libres otras cercanas.

(47) En nuestra obra sobre *Pedro de Soto*, etc., t. 1, capít. 15, p. 236, tratamos de la estancia de Soto en Inglaterra con Carranza y Villagarcía.

(48) Quetif-Echard, *Script. Ord. Prad.*, II, p. 165. En el *Archivo General de la Orden*, en Roma, IV, 23, fol. 3.º, *Reg. generalicio de la Prov. de España*, leemos: a *Fray Alfonso de Herrera*, «praedicatori caesareo», «datur licentia eligendi de consilio Provincialis vel Prioris conventualis ubi ipse fuerit duos Magistros Ordinis qui reveideant librum suum de efficacia meriti bonorum operum contra lutheros et si ipsi probaverint, possit imprimi facere». Romae 26 febr. 1534. Renovada a 22 de abril de 1536. Nos proporcionó esta nota romana el P. Beltrán de Heredia, O. P., nuestro benemérito e incansable investigador, al imprimir este trabajo. De Pedro Malvenda, O. P., que no debe confundirse con Antonio Malvenda, nos hablan los eruditos editores del *Concil. Trid.*, IV, p. 434, nota 1, diciendo «qui brevi post Ratisbonae inter collocutores catholicos emicuit».

mismo Trento, se consagró por entero a la lucha contra el protestantismo. De palabra y por escrito, con sus consejos al Emperador y al Papa, fué el gran paladín de la causa católica. Sus obras están todas impresas fuera de España. Si sus lecciones en la Universidad de Dillingen, de la que es el fundador intelectual, son impresas y consideradas como obra oficial en este centro, sus catecismos se traducen al alemán y al flamenco. Su nombre acabó por simbolizar la Iglesia y la Teología católicas, y así los herejes hablan de la Iglesia asótica, cardenales asóticos y teología asótica. Si tenemos en cuenta que fué también Vicario General de los Dominicos alemanes y Países Bajos, comprenderemos el papel que desempeñó este sabio y santo español en la lucha contra el protestantismo (49). Para concluir, añadiremos que Quetif-Echard nos dan una lista de *ciento cincuenta y seis dominicos*, que escribieron contra Lutero, Calvino y demás heresiarcas.

De esto se infiere que la Orden Dominicana estuvo en primera línea en el combate contra el protestantismo y que estaba curtida y preparada al tratarse de reunir el Concilio de Trento. Si antes de Lutero se clamaba por el Concilio General, después del rompimiento con Roma por parte de Lutero y demás heresiarcas, el clamor se acrecentó. La convocación del Concilio, tal como los herejes querían, no estaba exento de peligros. Cayetano los señaló en cierta ocasión (50). Las Dietas imperiales, en las que también tomaron parte los Dominicos, se impusieron más por necesidades políticas que por conveniencia de la Iglesia, aunque no pueden ser censuradas a la ligera, como hacen algunos escritores. No se le podía pedir más a Carlos V (51). El Concilio se impondrá como una necesidad, aunque los temores no desaparezcan.

(49) Véase nuestra obra, *El Maestro Pedro de Soto y las controversias Político-Religiosas en el siglo XV*. Salamanca, 1931 (Biblioteca de Teólogos Españoles, t. 1).

(50) En las *Actas Concil. Trid.*, t. 4 (edic. Goerres), p. LII-LV, hay una «*Instructio Uberto de Gambara nuntio ad Caesarem*. (El Emperador Carlos V). *propter concilium ituro data, a Thoma Caietano cardinali proposita*», con fecha del 19 de diciembre de 1530, en Roma. Cayetano expone los peligros del Concilio, si se hacía como querían los protestantes, pues sería discutir lo ya definido y la autoridad del Papa desaparecería. Sería el triunfo del Conciliarismo. Como es sabido, los protestantes pedían el Concilio, pero era un medio de ganar tiempo, y además querían fuese libre a su manera, en ciudad alemana, participando los Príncipes suyos y los mismos herejes en pie de igualdad con la jerarquía eclesiástica. El Papa quedaba al margen.

(51) Una de las más célebres fué la de Ausburgo de 1530. De ella surgió la

La intervención de los Dominicos en la preparación y convocatoria del Concilio, así como las esperanzas del Papa respecto de la Orden, han quedado vinculadas a hechos conocidos. No puede negarse que el Rey de España, el Emperador Carlos V, fué el gran propulsor del Concilio, que se llamará Concilio de Trento. A su lado estaban sus confesores, cuyo influjo es notorio. Fueron éstos el antiguo Maestro General de la Orden y luego Cardenal, *García de Loaysa*, el Maestro en Teología *Diego de S. Pedro y Pedro de Soto*, al que sucederá, en 1548, *Domingo de Soto*. Los tres primeros ejercen su cargo en los veinte años largos que preceden al Concilio de Trento, y Pedro de Soto lo sigue ejerciendo durante la primera época del mismo, y aún podía decirse que mientras vivió Carlos V, como probamos en nuestra obra sobre este gran teólogo y consejero. La constante intervención de Loaysa durante el reinado de Clemente VII es notoria. Pastor, a pesar de ser injusto, con frecuencia, con nuestros Reyes y con España, tiene que reconocer las culpas del Rey de Francia ante los intentos de convocar el deseado Concilio. «La culpa de haber fracasado, en el reinado de Clemente VII, el plan del Concilio, recae sin duda alguna en primera línea sobre Francisco I, Rey de Francia». Por estos años menudean las cartas de Loaysa a Carlos V, escritas en Roma, donde aparecen sus esfuerzos a favor del Concilio, influyendo en el mismo Papa, de cuya voluntad verdadera dudaron en más de una ocasión (52). Loaysa sigue

Confessio protestante y la católica. Como teólogos católicos asisten varios dominicos: Juan Dietemberg, que fué profesor y Regente de Estudios en Tréveris, publicando unos 15 trabajos contra Lutero en alemán. (Paulus., *Ob. cit.*, p. 187 y siguientes); *Pedro Rauch*, que escribió sobre la *Confessio* protestante, examinando artículo por artículo; *Miguel Vehe*, que representó al Arzobispo de Maguncia e impugnó la *Apología de la Confess.* de Ausburgo de Melanchthon; Pablo Hug y Juan Burchard, siendo éste Vicario General de los conventos de Teutonia. Bien puede asegurarse que en todas estas asambleas, impuestas por la situación político-religiosa y la falta del Concilio, estuvieron presentes los teólogos dominicos, como defensores de la fe. Si un Antonio Guldenmünster está presente en Baden, en 1526, y luego en Spira; Ambrosio Pelargo con Conrado Necrosius, que intervendrán también en Trento, y Tomás Badía, Maestro del Sacro Palacio y enviado del Papa, estarán en la Dieta de Worms de 1540; Pedro de Soto, confesor de Carlos V, desde 1542-1548, interviene en otras, según expusimos en nuestra obra sobre él, t. 1, cap. 12, p. 177 y sigts. En la de Ausburgo de 1548 intervino también Domingo de Soto.

(52) Pastor, *Hist. cit.*, vol. 10, p. 105. Puede verse el capít. 8, p. 75-111, en donde aparece varias veces Loaysa con sus dictámenes sobre esta materia. En los volúmenes del Concilio de Trento, edición goerresiana, puede comprobarse esta intervención de Loaysa.

favoreciendo y trabajando para que el deseado Concilio se celebre, y si nada se consiguió, no fué por culpa de los llamados imperiales. El Rey de Francia no tenia reparo en aliarse secreta y públicamente con los herejes y con cualquiera, ya fuese con peligro de la fe, y a trueque de debilitar a su rival Carlos V. Por su parte el Papa no hizo verdadera política pontificia, pensando ante todo en Dios y en su Iglesia. Al narrar su muerte no duda en escribir Pastor: «En tales circunstancias ha de considerarse como una felicidad para la Iglesia, no haberse concedido más largo tiempo de vida al Papa Medici» (53).

Al venir Paulo III se pensó de nuevo en el Concilio. A pesar de los abusos innegables de la Curia Romana y de la poco edificante conducta de no pocos Prelados, no faltaba el grupo de cardenales buenos, que favorecían los planes de la verdadera reforma. Uno de los deberes del nuevo Pontífice debía ser la convocación del ansiado Concilio. Paulo III pensó en convocarlo (54), y pensó luego en la cooperación que podía prestarle la Orden Dominicana con sus teólogos y con su prestigio. No en vano era la Orden que mejor representaba la tradición teológica y de cuyo seno escogían los Papas muchos de sus ministros oficiales encargados de velar por la pureza de la fe (55). Dos hechos, harto significativos, nos dan la medida

(53) *Ibid.*, p. 235. Antes, en el capít. 10, p. 139 y sigts., refiere la entrevista de Clemente VII con Carlos V, en Bolonia, y la del Papa con Francisco I de Francia en Marsella. Al hablar del Cardenal García de Loaysa (p. 141), reconoce sus grandes dotes y su virtud, pero le achaca «aquella férrea dureza frecuente en los españoles de entonces». No es ese el juicio que se forma uno de él leyendo la *Crónica* de Sebastián de Olmeda. Acaso fuese más exacto el decir que al buen español y católico le repugnaba la mentira, el engaño y el soborno, que a veces se llama diplomacia. El mismo Pastor, después de recordar las dificultades con que tropezaban en la Curia Romana los representantes de Carlos V, añade (p. 144): «Mucho más hábilmente obraban los delegados franceses, los cuales eran asimismo superiores a los imperiales, por cuanto, hallándose provistos de abundantes recursos pecuniarios, podían mantener gran casa y distribuir ricos presentes».

(54) *Act. Concil. Trid.*, t. 4, p. CXI. Fué elegido Paulo III en octubre de 1534, y «statim post electionem», en la primera congregación de cardenales, el 17 de octubre de este año, les habló de la necesidad del Concilio. En el mismo volumen puede verse la abundante correspondencia del Papa con Carlos V y los Reyes y Príncipes de distintas naciones.

(55) Si en todos los siglos, desde el XIII y desde los primeros años de la Orden, fueron muchos los obispos Dominicos, no fué menos la predilección de los Papas por la Orden al elegir Inquisidores en los distintos países. El P. Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 402, recuerda que en los Registros Generales, con ser incomple-

de estos deseos del Papa. Si por una parte escribe a la Universidad de Salamanca, para que su más ilustre Maestro, Francisco de Vitoria, O. P., vaya al Concilio que se preparaba (56); por otra escribe al mismo Capítulo General de la Orden, que se celebraba en Lyon (1536), para que el *próximo Capítulo General sea convocado en la misma ciudad donde se reúna el Concilio*. No llegó esta carta a tiempo, pero el Papa reitera su deseo en la que dirige de nuevo al Maestro General de la Orden. La razón de su deseo la da el mismo Pontífice. Recordando los servicios de la Orden Dominicana a la Iglesia y en la defensa de la fe cristiana, cree el Papa que la ciencia teológica de sus maestros y la solidez de su doctrina será muy conveniente y necesaria en el Concilio, para acabar con las nuevas herejías, que todo lo infestan. Desea, por lo tanto, que estén presentes, celebrando el próximo Capítulo General en la misma ciudad que él señalará para el Concilio (57).

Aunque el Concilio se malogró por entonces, no dejó de pensar en su celebración. En los actos preparatorios no estuvieron ausentes los cardenales Dominicos Juan Alvarez de Toledo y Nicolás Schomberg, con los maestros del Sacro Palacio. El Papa nombró una comisión de cardenales, que debían proponer los puntos principales de la verdadera reforma, con vistas a las deliberaciones del Concilio. En ella intervienen Schomberg y Badía, Maestro del Sacro Palacio (58). Muerto el Cardenal Dominico, Badía sigue interviniendo

tos, aparece el nombramiento de 25 Inquisidores desde 1508-1553. En 1542, a instancias de Pedro Carafa y Juan Alvarez de Toledo, Cardenal Dominico, se instituyó la Congregación del Santo Oficio, presidida por el mismo Papa. Aunque se cambió el régimen, descargándose el General Dominicano de su peso, *harto grave y peligroso*, la Orden siguió interviniendo por medio de sus miembros en dicha Congregación. De los cuatro teólogos consultores nombrados por Paulo III, tres eran dominicos, Francisco Romeo, Bartolomé Spina y Alberto de Cattaro. (*Ibid.* p. 405-7).

(56) El P. Vicente Beltrán recordó este hecho conocido en el artículo publicado en esta Revista en el n. julio-sept. de 1948, p. 8, como lo hace en su obra sobre Vitoria, p. 143.

(57) *Bullar. Ord., Praed.*, IV, 563-4. El Papa no había señalado aún el lugar del Concilio, pero tenía el plan de hacerlo pronto, sin duda, pues el Capítulo General Dominicano debía celebrarse en 1539. Se había señalado Florencia, por no conocer los deseos del Papa, pero éste revocó dicho acuerdo. De hecho se celebró en Roma, aunque el Concilio no pasó de ser proyecto.

(58) Quetif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, II, p. 103-4, y 132-3. Los acuerdos fueron publicados en 1538. *Concil. Trid.* t. 4, p. 27 y 115.

do en diferentes comisiones que le confiere el Papa, dentro y fuera de Roma, como en las Dietas de Worms y Ratisboma (59). La posición de estos Dominicos y de la Orden es la de los buenos católicos, que abogaban por la reforma *in capite et in membris*, como medio necesario para devolver a la Iglesia su vitalidad y para confundir, en todos los campos, a los herejes. Una de las armas favoritas de éstos era la divulgación de los abusos existentes dentro de la Iglesia Católica, sin perjuicio de convertirse ellos en protagonistas descarados de las mayores inmoralidades. La vida de Lutero y demás apóstatas, de todas las clases sociales, es de lo más repugnante que puede darse. Era, sin embargo, necesario quitar todo pretexto, aparte de ser un deber de la Iglesia y del Papa. Por eso pedía esta reforma en 1522 el gran Cardenal Dominico Cayetano, el que decidió la elección del Papa Adriano VI (60), el único Papa de esta época que podía acometerla, sin temor a ser reformado él mismo. Veía Cayetano la necesidad de *esta reforma* en la Curia Romana, en los obispos y cardenales, como veía *la necesidad de organizar bien los colegios y Seminarios para la formación del clero* (61). Este espíritu de Cayetano, compartido por todos los buenos católicos, perduraba en la Orden Dominicana. A Badía, elevado al cardenalato por Paulo III el 2 de julio de 1542, le sucedió como Maestro del Sacro Palacio Bartolomé de Spina, teólogo como él y fecundo escritor. Palavicino nos dirá que el Papa le utilizó mucho en los preparativos del Concilio (62). Más adelante veremos cómo interviene, desde Roma, en las deliberaciones conciliares.

No es necesario historiar aquí las causas que anularon la convo-

(59) Mortier, *Hist. cit.*, t. 5, p. 323-7.

(60) Pastor, *Hist. cit.*, vol. 9, p. 20. Cayetano conoció a Adriano VI en Alemania y pudo apreciar su talento y su santidad. Su voto a favor de Adriano, en medio del caos producido por las distintas candidaturas, produjo impresión, pues «Cayetano gozaba de general prestigio por su sabiduría» y «determinó la decisión» de elegir a Adriano.

(61) *Concil. Trid.*, t. 12, p. 31 y 36 (edic. Goerres). Para Cayetano, sin la reforma en los de arriba, «*scilicet caput et Principes ipsius Ecclesiae*», todo sería inútil. Entonces el Papa era un modelo, pero hubo y podía haber otros Papas. Para los Obispos pide que *residan en sus diócesis*, y que sean bien elegidos, que sean «*pastores non lupi*». La causa de no residir estaba, entre otras, en conferir los obispados a los cardenales. Debía reducirse el número de éstos y proveerlos de otra manera. Pide Cayetano la fundación de *colegios y seminarios*, «*in ogni citta solemne de la Provincia*», con profesores competentes.

(62) Palavicino, *Hist. Concil. Trid.*, lib. 8, capít. 1.

catoria del Concilio de Trento, *fecha* el 22 de mayo de 1542. Lo hicimos en otra ocasión (63). Aunque ya habían llegado los Legados a Trento, con otros Prelados (64), esperando allí varios meses, el Papa se vió precisado a suspenderle, antes de abrirse, el 6 de julio de 1543, «*ad beneplacitum Papae et Sedis Apostolicae*», hasta mejores tiempos. Estos no podían venir sin la paz entre Francisco I de Francia, siempre dispuesto a estorbar el Concilio (65), y el Emperador Carlos V, Rey de España. La guerra abierta había estallado entre ellos, quebrantando, como de costumbre, Francisco I la tregua concertada por siete años. La victoria sonrió pronto a nuestro Carlos V y el camino de la paz se abre. En estas negociaciones intervienen los Dominicos españoles, Pedro de Soto, confesor de Carlos V, y Gabriel de Guzmán, confesor de la Reina de Francia. El 18 de septiembre se firmó la paz de Crespy, y el Papa se creyó en el deber de escribir una carta a Pedro de Soto, felicitándole y agradeciendo su intervención, de la cual fué portador el mismo P. Guzmán (66).

Con esto se hacía posible la celebración del proyectado Concilio de Trento. El Emperador Carlos V, que había sido el principal promotor, estaba ahora en condiciones de ampararlo. La paz reinaba con Francia, y en el mismo tratado se habló del Concilio; el Turco había pedido una tregua y en Italia el Papa deseaba ser su aliado.

(63) En nuestra obra, *El Maestro Pedro de Soto*, etc., t. 1, cap. 16, p. 257 y siguientes.

(64) Entre los que habían llegado a Trento figuran el dominico Baltasar Fanemann (Waneman) Obispo misinense (1540) y después de Maguncia. Llegó el 10 de mayo de 1543. El Obispo Campegio escribía desde Trento al Cardenal Cervino, el 21 de mayo de 1543, que le habían visitado «il vescovo Hidelsemense et suo suffraganeo (Baltasar Fanemann), oratori del Rdm. Maguntinense», en plan de amigos, interesándose por la celebración del Concilio, *pues si Trento no se abre existía el peligro de un Concilio nacional en Alemania*. También llevaba el dominico la representación, como procurador, del Cardenal Alberto de Aschofenburgo, que ejercía con el Cardenal Morone y el Obispo de Trento. Morone escribía a Farnesio, sobrino del Papa, que le habían expuesto la grave situación de Alemania y la necesidad del Concilio. Notemos que el 21 de mayo de 1543 ya habían salido de Trento dos Legados, y de ahí los temores de la suspensión del Concilio. *Acta Concil. Trid.*, t. 4, p. 328-332.

(65) El Rey de Francia hizo saber al Papa, el 21 de febrero de 1543, que no irían Prelados franceses al Concilio de Trento. De hecho estuvo Francia bastante ausente del Concilio, en sus distintas épocas. *Acta Concil. Trid.*, t. 4, p. 314.

(66) Véase nuestra obra *el Maestro Pedro de Soto*, etc., capít. 9, p. 107-115, donde lo historiamos al detalle y publicamos dicha carta.

Entramos en la época en que las cartas de los Nuncios cerca de Carlos V, son un diario de lo que Pedro de Soto piensa, quiere y dice. *Dos cosas tenía éste en el corazón*: la guerra contra los protestantes, como último recurso para lograr la paz y el triunfo de la Iglesia, y *la celebración del Concilio*. Cómo llevó las negociaciones entre Carlos V y Paulo III, bien secundado por el sobrino de éste, el Cardenal Farnesio, no es necesario repetirlo, ni es del caso (67). Baste decir que sin la intervención de Pedro de Soto, que gozaba de un prestigio extraordinario ante su regio penitente y en Roma, todo se hubiese malogrado, pues las dificultades entre los dos poderes se acumulaban, y el Concilio probablemente no se hubiese abierto, o se hubiera trasladado o disuelto muy luego. *Para ser exactos debemos decir que el nombre de Pedro de Soto está unido al Concilio de Trento desde el principio hasta el fin*, y pocas figuras pueden compararse con la de este grande y santo teólogo, que pudiendo ser todo, quiso morir como simple religioso. Dios quiso que muriese en el mismo Trento, poco antes de concluir el Concilio, en 1563. Ahora, tras la paz de Crespy, en el mismo año de 1544, publicó el Papa la Bula, en la que revocaba la anterior suspensión, y lo convoca para el 15 de marzo de 1545. La Bula está fechada el 19 de noviembre de 1544. No se pudo abrir en la fecha señalada, ni en la posterior del 3 de mayo; *pero se abre, por fin, el 13 de diciembre de 1545*. Pedro de Soto *paró los intentos de traslado antes de abrirse*. No fué menor parte para que el Concilio de Trento *permaneciese* en esta ciudad, y para sostener la armonía entre el Papa y el Emperador, siempre amenazada (68). No fué Pedro de Soto de los que aprobaron su posterior traslado, aunque proclamase siempre, como buen teólogo, que el Papa podía hacerlo (69). Después de cuatro siglos, y vistas las cosas con la serenidad que da la distancia, debemos dar la razón al santo y sabio Pedro de Soto, que miraba siempre al bien de la Iglesia y de la Cristiandad.

(67) Lo hicimos en nuestra obra citada, capit. 10, p. 122-148, y capit. 11, p. 149-176.

(68) Véase nuestra obra citada, capit. 16, p. 255-270.

(69) *Ibid.*, capit. 17, p. 271-285.

II

La Orden Dominicana y su intervención en el Concilio de Trento. Breves notas sobre las principales figuras dominicanas, Padres y Teólogos.

1.—Ahora bien, *¿Cuántos Dominicos intervinieron en Trento? ¿Qué actitud adoptaron en las controversias teológicas y en las cuestiones relativas a la reforma de la Iglesia, que se discutieron en el Concilio?* Con una sola frase podríamos responder: *en número y en calidad* la Orden Dominicana estuvo representada *como correspondía a su gloriosa historia y al estado floreciente* de aquel siglo. *Más de un centenar* de Dominicos, que intervinieron en Trento, figuran en nuestras notas, *y no las consideramos completas*. No incluimos a los que desde fuera, sobre todo desde Roma, tuvieron una intervención positiva, como podemos probar documentalmente. Tampoco podemos incluir a los que acompañaban, como teólogos, a los obispos, para asesorarles y acaso para prepararles sus discursos, sin que ellos saliesen del anónimo, interviniendo personalmente y figurando su nombre en las Actas del Concilio. Nos queda por conocer, al detalle, la segunda época del Concilio, pues la sociedad goerresiana no ha publicado todavía las Actas correspondientes a esta época, en su monumental y moderna edición, que honra a dicha empresa y a sus colaboradores. Lo publicado por otros autores no puede suplir esta laguna. Si conociésemos la historia *completa* de Trento, *no creemos que los Dominicos bajasen de ciento treinta*.

Pero lo que *da carácter singular* a la participación dominicana en el Concilio de Trento *no es sólo el número*, es también *su tradición teológica*, que se hizo presente, y *la calidad de los Dominicos* que intervienen. No sólo hay *teólogos universalmente conocidos*; hay también *muchos obispos y arzobispos*, superando en esto, con mucho, la representación de otras corporaciones. Podríamos añadir la presencia en Roma de algunos cardenales, entre ellos el futuro San Pío V, a quien le corresponderá *la aplicación de los Decretos de Trento*, con los maestros del Sacro Palacio, *teólogos asesores del Papa*.

Para que el lector pueda apreciar el influjo positivo y real de unos y otros, aunque no esté iniciado en estas cuestiones, diremos luego

que en el Concilio de Trento podemos distinguir tres factores y hasta tres Concilios, si se nos permite la frase. Uno es el constituido por los que estaban presentes en el mismo Trento, y *otro el de Roma*, presidido personalmente por el Papa, con su corte de cardenales y teólogos. A estos dos, que son los fundamentales, podíase añadir el Concilio de las Cortes de los Emperadores, Reyes y Príncipes, según las épocas y las cuestiones discutidas. Muchos sucesos de Trento no se explican sin tener en cuenta estos factores. Con esto no pretendemos humanizar, con exceso, el Concilio de Trento; sólo intentamos reflejar la realidad. *Por encima de todo, y de todos, aparece*, bien visible, para quien sepa ver, *la intervención divina y la asistencia del Espíritu Santo*, que jamás faltará a su Iglesia.

Aparte de esto, y limitándonos a los que están presentes en Trento a tan célebre asamblea, es necesario *distinguir* entre los Padres del Concilio y entre los que asisten como *consultores* o como *representantes* de la potestad civit. Estos últimos no eran miembros del Concilio, ni tenían voz ni voto, hablando con propiedad. Su presencia era una muestra de adhesión, aunque no pocas veces se convirtiese en protesta, en cuestiones particulares. Tampoco *los teólogos* eran miembros del Concilio, ni correspondía a ellos la preparación oficial de los Decretos conciliares, con sus cánones, ni tomaban parte *en las Congregaciones Generales, donde sólo los Padres del Concilio podían hablar e intervenir*, acordando las modificaciones que se creían oportunas, hasta llegar a la redacción definitiva, que se aprobaba en la *Sesión solemne* y oficial, tal como hoy los tenemos. A los teólogos les tocaba desbrozar el camino, en su papel de consultores, dando su parecer, en las Congregaciones previas, sobre las proposiciones propuestas de antemano. Claro está que cuando eran teólogos eminentes intervenían extraoficialmente, o de un modo oficioso, siendo requeridos por los mismos Padres del Concilio al preparar los Decretos Conciliares y al introducir modificaciones. Algunas veces se les consultó colectivamente pidiendo su parecer sobre los proyectos de Decreto, que se discutían; pero, al fin, son los Padres los que deciden.—Los datos abundan y son conocidos. En las *Congregaciones Generales* y en las *Sesiones* los teólogos eran o podían ser espectadores, como los representantes de los Reyes.

Queremos decir con esto que es necesario no olvidar que *sólo los Padres* son los verdaderos miembros del Concilio, *con voz y voto* en las Congregaciones Generales, donde se discutían y modificaban los Decretos; y *los que los aprobaban* son también solamente los obispos,

arzobispos y cardenales presentes. A ellos se agregaron, por gracia, los Superiores Generales de las Ordenes Religiosas y algunos Abades, siendo muy discutidos los derechos de los *Procuradores* de los Prelados ausentes. Por esto resultan *pueriles y hasta ridículas* las ponderaciones de algunos panegeristas, cuando quieren presentar a un teólogo casi como árbitro del Concilio. Bajo este aspecto se ha llegado a extremos inconcebibles, que serían grotescos ni no fuesen pueriles. La verdad es que quien no tenga más base que ciertas informaciones caseras y algún artículo de Enciclopedia (70), con las sonoras frases de Menéndez Pelayo y Ramiro de Maeztu, cuya autoridad repudiamos en otra ocasión (71), puede llegar fácilmente a este y a otros extremos. Resulta ciertamente pintoresco el ver cómo se

(70) Modelo de artículo amañado es el publicado en la *Enciclopedia Espasa*. Nunca se nos había ocurrido leerlo, pues para nosotros esas fuentes no cuentan; pero un amigo, que entretenía sus ocios en estas lecturas, nos manifestó la sorpresa que le había producido, pues, aunque profano en estas materias, tenía algún conocimiento de la verdadera historia. Sospechando lo que luego comprobamos, tuvimos la paciencia de leerlo íntegro, y aunque *no lleva firma*, bien clara está la *condición y profesión* de quien lo escribió. Acaso si lo firmase no se atrevería a escribir como escribe. Es un artículo que honra poco a la «Enciclopedia Espasa». Esto se llama falsificar la historia.

(71) Al empezarse a celebrar el centenario del Concilio de Trento, organizó la Vicepresidencia de Educación Popular una serie de conferencias; que inició el Sr. Obispo Auxiliar de Madrid, y en las que tomamos parte, invitados por dicha entidad, en representación de la Orden Dominicana. Asqueados y cansados de leer tantas inexactitudes y puerilidades, decidimos hablar claro y sin eufemismos. Entonces dijimos respecto de Menéndez-Pelayo, «que *se estaba extendiendo un falso Menéndez-pelayismo más de la cuenta*, como si la investigación hubiese acabado en él y como si el sabio montañés *fuese una autoridad máxima en todas las materias*». Añadimos que «los eclesiásticos consagrados a la investigación teológica no podemos concederle gran autoridad en estas materias, y tenemos obligación de saber más que él, pues, al fin, Menéndez-Pelayo era un hombre civil sin formación teológica, aunque por su inmensa cultura se hubiese ocupado, a veces no sin fruto, de teólogos y de cuestiones teológicas». La culpa no es del gran polígrafo, aunque muchas veces se corriese más de la cuenta en la reacción patriótica mal entendida, y por influjo de los que *le inspiraron* ciertas apreciaciones y frases, que ahora explotan como si fuesen dogmas y fruto exclusivo de la mente de Menéndez-Pelayo. El truco es conocido y repetido. Sobre nuestro antiguo y querido amigo D. Ramiro de Maeztu, mártir de la Patria, dijimos también que en la *Defensa de la Hispanidad* se deslizó su pluma, como se lo indicamos personalmente en su casa, pues supone un problema que ni se trató en Trento, y emite juicios y da noticias sin fundamento. La verdad es que *no tenía obligación* de estar muy enterado en estas cosas, y fué sorprendida su buena fe por uno de esos librillos de *divulgación de errores*, saturados de tópicos y de puerilidades.

cree posible la suspensión de las sesiones del Concilio por las cuartanas de un teólogo o de un Padre del Concilio!... Pues esto se indica en un trabajo, que parece un proyecto de libro⁽⁷²⁾.

Adelantamos estas observaciones para reafirmar *que es empequeñecer el Concilio de Trento, y desconocer su carácter*, cuando se intenta *vincularlo*, de un modo o de otro, a figuras, corporaciones y naciones determinadas.—Mucho dió España, pero el Concilio no es de España solamente; mucho dieron los Dominicos, Franciscanos y Agustinos, por nombrar a las tres Órdenes que más intervinieron, pero el Concilio *no está vinculado a ninguna de ellas*; mucho influyeron los Cardenales, Legados del Papa y Presidentes del Concilio, y, a pesar de esto, el Concilio de Trento *está muy por encima de ellos*.—Ante el Concilio de Trento se repite la historia de lo acontecido contra el protestantismo: *cada uno dió lo que tenía*. Entre los Prelados españoles y entre los teólogos seculares, hay muchos que están pidiendo *buenos estudios monográficos*.—No pocos están olvidados injustamente por no tener su biógrafo. Si reparamos en las Órdenes Religiosas, nadie debe sorprenderse del gran número de Franciscanos, con sus distintas ramas, contando también con bastantes Prelados. Sin contarlos, podemos asegurar que algunas listas publicadas por Franciscanos pecan de modestas, pues son más, en contraste con lo hecho por otros. *Pasan*, sin duda, *del centenar*, y con bastante exceso, entre teólogos y obispos, pues tanto los Conventuales como los Observantes eran muy numerosos. Sobresale entre los españoles Alfonso de Castro, el zamorano ilustre, fundador del Derecho penal, que llegó a Trento con su aureola de escritor y profesor, acrecentada luego como se acrecentó la de su compañero Vega, y es notorio para quien conozca sus obras. Tras los Franciscanos van los Agustinos, con una representación no tan nutrida, pero sí numerosísima, con varios Prelados y su General Seripando a la cabeza, que vale por muchos, interviniendo como General en la primera época y acabando por ser uno de los Legados del Papa en la última, cuando muere en Trento. No fueron pocos los Carmelitas y Servitas, que representaron a sus respectivas Órdenes en el Concilio, contando los primeros con varios Prelados. En cambio, apenas tuvieron representación los Capuchinos; muy pequeña los Bene-

(72) Nos referimos al trabajo de Andrés Martínez de Azagra sobre Lainez, p. 18. El Sr. Martínez de Azagra nos da 153 páginas de texto, y todo el resto, hasta la página 478, la ocupan las notas y algunos apéndices.

dictinos, y los Jesuítas sólo fueron cinco, como Orden nueva, pues había sido aprobada en 1540, sobresaliendo entre ellos Laínez y Salmerón, jóvenes de poco más de treinta años en 1545. A pesar de esto, se ha ponderado tanto en España el papel de uno y otro, *hasta pecar de infantilismo*, que si creyésemos a ciertos panegiristas habría que considerar el Concilio de Trento como una asamblea de beatas, fáciles a la admiración. *La primera cualidad* del historiador la ciframos nosotros *en el sentido de la realidad de la vida*, siempre muy semejante. Sueña quien se imagina que los hombres de otras épocas estaban hechos de otra pasta. ¿Qué podían, pues, decir de nuevo dos jóvenes, sin historia todavía, como estos dos jesuítas, *ante un Alfonso de Castro*, en plena madurez, con varias obras ya publicadas y otras a punto de publicarse, y *ante un Domingo de Soto*, en iguales condiciones, y con veinte años de profesor en Salamanca, y ante tantos otros españoles y extranjeros? Con esto no pretendemos restar méritos a nadie; *queremos solamente poner las cosas en su punto*, saliendo por los fueros de la verdadera historia, *tan maltratada a diario*. Sorprende la osadía de algunos escritores, que escriben, con frecuencia, al dictado, formando coro, y repitiendo vulgaridades, honrándose poco a sí mismos. Prescindiendo de estas exageraciones, que nunca debían de existir, y así no nos veríamos precisados, violentándonos, a refutarlas, *creemos sinceramente que podía estar satisfecha la joven Compañía de sus jóvenes representantes*, aunque no fuesen genios. Para nosotros el mejor es Salmerón, a pesar de ciertos desplantes, fruto, sin duda, de su juventud. Las obras, que andando el tiempo nos dejó, confirman nuestro juicio favorable a este teólogo, cuyo doctorado recomienda S. Ignacio en 1549, y recibe este grado el 2 de octubre de 1549. *Ni uno ni otro rimaron bien* con los españoles en las cuestiones más debatidas, relacionadas con la verdadera reforma, tan valientemente defendida por nuestros compatriotas. Por eso, sin duda, es poco objetivo algún escritor de nuestros días, al historiar la posición de los españoles en Trento. No pudo defenderlos sin dejar malparada la posición de los españoles en Trento (73).

(73) Nos referimos al P. Cereceda, S. J., en su obra sobre Laínez. *No podemos compartir muchos de sus juicios sobre Carlos V, y sobre los Padres y teólogos españoles ante la resistencia de la Curia Romana y de sus servidores para implantar la verdadera reforma, que la Iglesia necesitaba*, y pedían los españoles y todos los buenos de las distintas naciones, incluso no pocos italianos, mostrando mayor independencia y celo. *No se puede condenar la constancia de los españoles al pe-*

De todo esto se infiere que la *historia interna y externa* del Concilio de Trento es mucho más compleja de lo que algunos se imaginan. *No es tema para aficionados*, como escribimos en otra ocasión. Aun para los que hemos consagrado muchos días de nuestra vida al estudio de estos problemas, *resulta difícil la síntesis*, si se quiere ser exactos.

Obligados por el espacio de que disponemos, nos limitaremos a la *enumeración* de los Dominicos participantes en el Concilio de Trento, en sus distintas épocas, añadiendo *algunas notas sobre las figuras principales*, para terminar con la *exposición brevísima de la actitud* de los Dominicos en los problemas discutidos en tan célebre Asamblea.



Dominicos que predicán en Trento, en las Misas solemnes, y por mandato de los Padres del Concilio.

Se celebraron estas fiestas religiosas varias veces, ya fuese con motivo de una *Sesión*, ya por otras causas. Se señalaba previamente al celebrante, con sus auxiliares, y también al predicador. Reproducimos la lista que nos da *Le Plat*, al principio del *tomo I, de su obra sobre Trento* (74).

* * *

- 1.—*Concio Fratris Dominici Soto, De extremo iudicio*, ad Legatos et Synodum (29 nov. 1545), p. 1-12. Es la primera que pone *Le Plat*, y debió ser la primera que se pronunció en Trento, de un

dir lo que pedían, sin asomos de cisma y *más romanos que muchos curiales*, al defender lo que exigía la Teología y el bien de la Iglesia. Lo que es condenable y triste es la resistencia de los más obligados a dar ejemplo. Para disculpar a Láinez y Salmerón, por esta disidencia, le hubiese bastado al P. Cereceda el decir que no gozaban de completa libertad, y estaría acaso más en lo cierto. Sentimos decir que a la obra del P. Cereceda, con ser tan voluminosa, le sobra literatura para ser histórica. Además los *documentos y elogios fraternales* no son suficientes para sentenciar y escribir en muchas materias como él hace. Hay cartas que nos ofrecerían más garantía si no estuviesen tan bien hechas, como si al escribirlas se pensase ya en su publicación futura.

(74) J. Le Plat, *Monumentorum ad Hist. Concil. Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*. Tomus I. Lovaina 1781. Las páginas que citamos se refieren a este tomo.

modo solemne; pues estamos en vísperas de la apertura oficial. Soto llevaba allí varios meses, como otros Prelados y teólogos.

- 2.—*Oratio habita a R. P. Ambrossio Catharino...*, in tertia Sessione (4 feb. 1546), p. 46.
- 3.—*Concio R. P. Fr. Bartholom. Carranza de Miranda...* ad Synodum Trident. (8 april. 1546), p. 52.
- 4.—*Oratio Fr. Marci Laurei.....* in Sessione quinta (17 jun. 1546), p. 82.
- 5.—*Oratio R. D. Thomae Stellae*, episcopus Salpensis..., in Sessione sexta (13 ian. 1547), p. 105.
- 6.—*Oratio habita ad Patres Concil. Trid.*, per *Fr. Georgium de Sancto Jacobo* (27 de febr. 1547), p. 112.
- 7.—*Oratio habita Bononiae*, a *R. P. Ambros. Catharino*, episc. Minoriensis, in Sess. IX (21 april. 1547), p. 143.
- 8.—*Oratio Camilli Campegi*, O. P. Inquisitoris Ferrariensis, ad Patres Concil. Trid. (30 nov. 1561), p. 264.
- 9.—*Oratio Fr. Henrici de S. Hieronimo*, lusitani... apud Sacrum Concil. Trid. (15 febr. 1562), p. 340.
- 10.—*Oratio R. P. Seraphini Caballi*, Brixiensis, ad sacrum Concil. Trid. (29 nov. 1562), p. 520.
- 11.—*Concio habita per Fr. Joannem de Ludeña*, ad Patres Concil. Trid. (28 febr. 1563), p. 598.
- 12.—*Oratio R. P. Mag. Fr. Joannis Gallo*, in laudem sanctissimi Doctoris Thomae Aquinatis (7 martii 1563), p. 518.
- 13.—*Oratio in funere Hieronymi Seripandi*, cardinalis amplissimi, habita Bononiae in aedibus divi Iacobi, ab *Aegidio Marchesino*, Dominicano, Bononiensi lectore (4 nonas aprilis, 1563), p. 653.
- 14.—*Sermo Fr. Francisci Forerii...*, ad sacrum Concil. Trid. (28 nov. 1563), p. 709.

A estos catorce Dominicos podíamos añadir el nombre del P. Alberto Duimius de Gliricis, obispo dominico, que según Le Plat (*Ibid.*, tomo 8, p. 159) predicó el 5 de agosto de 1562. La lista no es completa y no es difícil ampliarla. En la lista de *Le Plat* figuran, con los catorce dominicos, y salvo error al contarlos, unos nueve franciscanos, de las distintas ramas, ocho agustinos, cuatro carmelitas, algún servita y un jesuita. Del clero secular español hablan Fuentidueña, Villalpando, Fonseca, figuras destacadas en el concilio, con algunos otros y el portugués Paiva, teólogo eminente. Massarelli, *Concil. Trid.*, I, 365, nos dirá que el día primero de enero de 1546 predicó Tomás Cassella, O. P., obispo, que «*si porió benissimo*».

Dominicos que intervinieron en la primera época del Concilio de Trento (1545-1548)

1 Arzobispo: Sebastián Lecavela. (Arch. Naxiensis).

10 Obispos

Angel Pascual. (Episcop. Motulanus).
 Pedro Bertano. (Episcop. Fanensis).
 Baltasar de Heredia. (Episc. Bosanensis).
 Tomás Cassella. (Episc. Britonoriensis).
 Ambrosio Catharino. (Episc. Minoriensis).
 Gregorio Castagnola. (Episc. Milensis).
 Tomás Estella. (Episc. Salpensis).
 Santiago de Nacchianti. (Episc. Clodiensis).
 Georgio Caselli. (Episc. Milétensis).
 Benedicto de Nobilibus. (Episc. Aciensis) (75).

1 Reverendísimo Maestro General de la Orden Dominicana,
Francisco Romeo de Castiglione.

2 Procuradores

Ambrosio Storch Pelargus, Procurador del Arzobispo de Tréveris, y
Juan Necrosius, Procurador del Arzobispo de Maguncia.

26 Teólogos

Domingo de Soto, que representó también al Superior General de la Orden durante algún tiempo, sentándose entre los Padres del Concilio. Teólogo por el Emperador Carlos V, Rey de España.

Bartolomé Carranza de Miranda, Teólogo por el Emperador Carlos V.

Jerónimo Oleastro, Teólogo por el Rey de Portugal.

(75) En las *Actas del Concil. Tridentino* figura algunas veces como dominico y en otras ocasiones nada se dice. Alguno ha negado que fuese dominico, no sé con qué fundamento. Aparte las Actas del Concilio, podemos citar el testimonio de S. Ignacio de Loyola, que escribía, el 12 de agosto de 1546, refiriendo un elogio hecho a sus teólogos por «el obispo Lucano, Benedicto de Nobilis y prelado de Acci, de la Orden de Sto. Domingo», desde el mismo Trento. *Epistol. et Instruct.*, III, p. 413, citado por el P. Cereceda en su obra sobre Laínez, t. 1, p. 259. En la *Ob. cit.*, de Le Plat, t. 4, p. 153, lo pone como dominico, lo mismo que en la nueva edición goerresiana, en algunas ocasiones, como en el t. V, p. 1038, al hacer la lista general de los asistentes al Concilio en esta primera época.

Gaspar de los Reyes, Teólogo por el Rey de Portugal.

Jorge de Santiago, Teólogo por el Rey de Portugal, y representante del Arzobispo de Braga y de otros Obispos.

Pedro de Alvarado, Teólogo, compañero de Domingo de Soto.

Ambrosio Catharino. Durante el Concilio se le consagró Obispo.

Era Teólogo enviado por el Papa.

Marcos Laureo. Será después Obispo. Vicesecretario del Concilio en la primera y tercera época del Concilio.

Angel de Módena.

Pedro Paulo de Aretio, Teólogo del Obispo de Catania.

Graciano de Laude, Prior del convento de Sto. Domingo de Bolonia.

Jerónimo de Muzzarelli. Fué Prior en Bolonia, Inquisidor y Maestro del Sacro Palacio, Arzobispo y Legado del Papa Julio III ante Carlos V.

Tomás María Beccadelli.

Eustaquio Locatelli de Bolonia.

Vicente de Casale.

Jerónimo Guillermo.

Juan Giacomo Severino.

Luis de Catania, Teólogo con el Arzobispo de Palermo. Fué después Obispo.

Plácido de Parma.

Vicente de Bolonia.

Alberto de Catharo.

Vicente de Plasencia.

Juan de Utino, Prior de los Dominicos de Trento.

Gregorio de Senis, Teólogo con el Arzobispo Senensis.

Domingo de Sta. Cruz.

A esta primera lista podíamos añadir los nombres de los *dos cardenales* que la Orden Dominicana tenía entonces, y que influyen desde Roma, como influyeron otros. Por los Indices de los Diarios y Actas del Concilio, puede verse la intervención del Cardenal Juan Alvarez de Toledo y la del Cardenal Tomás Badía, con la del Maestro del Sacro Palacio, Bartolomé de Spina, O. P.

Dominicos que intervinieron en la segunda época del Concilio de Trento (1551-1552)

Nota: esta lista la consideramos más incompleta, por la razón indicada.

1 Arzobispo

Baltasar de Heredia (Arch. Calaritanus).

5 Obispos

Alberto Duimius de Gliricis (Episc. Vegliensis).

Egidio de Foscarari (Episc. Mutinensis).

Tomás Casselli (Episc. Cavensis).

Santiago de Nacchianti (Episc. Clodiensis).

Baltasar Wanemann (Episc. Mysiensis, Tracia)
pero abispo auxiliar de Maguncia.

1 Reverendísimo Maestro General de la Orden Dominicana,
Francisco Romeo de Castiglione.

15 Teólogos

Ambrosio Störch Pelargus (76).

Juan Welter, Teólogo por el Emperador Carlos V.

Melchor Cano, Teólogo por el Emperador Carlos V.

Bartolomé Carranza de Miranda, Teólogo por el Emperador Carlos V, y Procurador del Arzobispo de Toledo.

Diego de Chavès, compañero de Melchor Cano.

Gregorió Sylvio, Teólogo del obispo Leodiense (Lieja).

Juan Bartolomé Ferrus de Lugo, Teólogo con Luis Lipomano.

Bernardo Colloredo, Teólogo con el obispo Foroiulense.

Luis de Catania, con el arzobispo de Palermo.

Desiderio de Verona.

Jerónimo Guillermo.

Jerónimo Vannucci de Fano, Teólogo con el arzobispo de Cagliari.

(76) Se le señala también a Ambrosio Storch Pelargus, como Procurador de Arzobispo de Tréveris, cargo que ostentó en la primera época del Concilio. Según Le Plat, *Ob. cit.*, t. 4, p. 337, estuvo presente dicho Arzobispo y así Pelargus aparece como teólogo suyo. Massarelli, en su Diario VI, dice que Pelargo llegó el 17 de agosto de 1551, y el elector de Tréveris llegó a Trento el 29 del mismo mes. *Concil. Trid.*, II, 241.

Reginaldo de Génova, Prior de los Dominicos del convento de San Lorenzo de Trento.

Francisco de Utrilla.

Francisco Ramírez.—Según Arriaga, en su Historia de S. Gregorio de Valladolid, acompañaron a Carranza.—Ignoramos la intervención personal y pública, que pudieron tener estos dos teólogos citados en último lugar,

Puede darse por seguro que esta lista se acrecentará el día en que la sociedad goerresiana publique todo lo correspondiente a esta época, con sus eruditas anotaciones, aunque fué breve la duración del Concilio en esta convocatoria. Contaba además la Orden con el *Cardenal Pedro Bertano*, de quien el Papa ya se había servido en misiones especiales, y que tomó parte en el Concilio en la primera época. El batallador *Ambrosio Catharino*, aunque era Obispo, no asistió al Concilio de Trento, pues el Papa Julio III quiso retener, cerca de sí en Roma, al que había sido su antiguo Maestro. *Una figura*, que pasará a la historia, aparece en Roma, en 1551. *Se llama Fr. Miguel Ghislieri*, Comisario del Santo Oficio en esta fecha, para ser luego Obispo y Cardenal; *será el Papa S. Pío V.* Era Maestro del Sacro Palacio (1550-1553) el *P. Jerónimo de Muzzarelli*, a quien vimos en Trento durante la primera época, gran teólogo y peritísimo en las lenguas sagradas, profesor y luego Obispo y Nuncio del Papa ante el Emperador Carlos V.

oooOooo

Dominicos que intervienen en Trento en su tercera época (enero-1562, hasta diciembre de 1563)

6 Arzobispos

Leonardo de Marinis. (Arch. Lancianensis).

Bartolomé de los Mártires. (Arch. Bracarenensis).

Sebastián Lecavela. (Arch. Naxiensis y Litterenensis).

Julio Pavesi. (Arch. Surrentinus).

Agustín Salvago. (Arch. Genuensis).

Antonio Iustiniani. (Arch. Naxiensis).

17 Obispos

Juan Kolosvári. (Episc. Canadiensis, Hungría, y Procurador de los Obispos de Hungría).

Martín de Córdoba. (Episc. Dertusensis, Tortosa).
Santiago de Nacchiente. (Episc. Clodiensis).
Egidio de Foscarari (Episc. Mutinensis).
Jerónimo Trevisano (Episc. Veronensis).
Tomás Casselli (Episc. Cavensis).
Tomás Stella (Episc. Iustinopolitanus).
Antonio de Comitibus (Episc. Brugnatensis).
Timoteo Justiniani (Episc. Ariensis y Calamonensis).
Marcos Laureo (Episc. Campaniensis).
Jerónimo Nichisola (Episc. Theanensis).
Pedro de Xaque (Episc. Niochensis).
Alberto Duimius de Cliricis (Episc. Vegliensis).
Eugenio Ohairt (O' Hairt) (Episc. Achadensis-Irlanda).
Antonius Havetius (Havet) (Episc. Namurcensis).
Domingo Casablanca (Episc. Vicensis).
Jerónimo Vielmi (Episc. Argolicensis).

1 Reverendísimo Maestro General de la Orden Dominicana.

P. Vicente Justiniani.

2 Procuradores

Juan de Ludeña, Procurador del obispo de Sigüenza.
Feliciano Ninguarda de Morbino, Procurador del arzobispo de Salisburgo.

36 Teólogos

Pedro de Soto, Teólogo del Papa.
Camilo Campegio, Teólogo del Papa.
Jerónimo Bravo, Teólogo del Papa.
Adriano Valentino (77).
Juan Gallo, Teólogo de Felipe II, Rey de España.
Pedro Fernández, Teólogo de Felipe II, Rey de España.
Francisco Foreiro, Teólogo del Rey de Portugal,

(77) Aunque las Actas del Concilio, en la edición que tengo a la vista, pone a Adriano Valentino como teólogo del Papa, al morir Pedro de Soto, nosotros creemos que el sustituto fué Villalpando, como indicamos en el tomo primero de nuestra obra sobre Soto. El veneciano Adriano Valentino, que intervino varias veces, vino con el «Orator» de Venecia y con el Obispo Nicasiense. Se trató de nombrarle, al morir Soto, pero por razones políticas no se hizo. Fué después Inquisidor General de Venecia, y era gran profesor.

Luis de Sotomayor, Teólogo del Rey de Portugal.

Angel Cioffo, Teólogo del Cardenal de Mantua, Legado Presidente del Concilio.

Serafín de Caballis, Provincial de Tierra Santa y Teólogo del Reverendísimo General de la Orden, cargo que ocupó luego él mismo.

Marcos de Medicis, Teólogo del P. General y del Obispo Cene-tense.

Bernardo Berard, Teólogo del Obispo de Nimes.

Antonio de Grosupto o de Grossuto, Teólogo del Obispo de Veglia.

Pedro Mártir Coma, Teólogo del Obispo de Girona.

Pedro Aridiense, francés, Teólogo con el Obispo Cenomanensis (Le Mans).

Sanctes Cinthio de Forli, Teólogo del Arzobispo Amalfitano.

Juan Mateo Valdiana, Teólogo con el Arzobispo Tarentino.

Enrique de Tavora de S. Jerónimo, Teólogo con el Arzobispo de Braga.

Benito Herba, Teólogo con el Obispo Brixienese.

Miguel de Asti, genovés, Prior de los Dominicos de S. Lorenzo de Trento.

Pedro de Torres, Teólogo con el Obispo de Tortosa.

Esteban de Finaris, ferrariense.

Santiago de Sto. Angelo, Prov. de Lombardía.

Nicolás de Finali.

Tomás Dona, español.

Miguel Dast, español (78).

Juan-Bautista Ferrus de Lugo, Teólogo con el Obispo de Verona.

Alfonso de Garexio.

Antonio de Chio.

Aurelio de Chio, Teólogo con el Arzobispo de Spalato.

Eliseo Capis, Teólogo con el Arzobispo de Praga.

Jerónimo Barolo.

Pedro Ferrer, español.

Basilio Cajoccio, Teólogo con el Arzobispo Hydruntino (Otranto).

(78) La identidad del nombre y la semejanza del apellido, nos hacen dudar si Miguel de Asti (*Concil. Trid.*, VIII, 500), que pusimos como genovés, es el mismo que éste Miguel Dast, español (*Concil. Trid.*, VIII, 718). Le Plat, *Ob. cit.*, t. 8, p. 376, nos habla de Miguel de Ast, Prior del convento de Dominicos de S. Lorenzo de Trento.

Constantino Cocciano, Teólogo con el Obispo de Montepulciano (79).

Juan Gresseniko, que en 1557 intervino también en el coloquio de Worms (80).



Como puede advertir el lector, la lista se ha acrecentado de un modo extraordinario en la tercera época del Concilio. El hecho es general. Durante ninguna convocatoria hubo tantos Padres y Teólogos en Trento. Por otra parte es de las que mejor conocemos. *Si sumamos los nombres anotados*, en las tres épocas, *de los Dominicos que intervienen en el Concilio*, nos dará esta respetable cifra: *Ocho arzobispos, treinta y uno obispos, setenta y ocho teólogos, con cinco Procuradores y dos Maestros Generales de la Orden*, es decir, *ciento veinte cuatro Dominicos*. Como algunos estuvieron presentes en más de una época, la cifra exacta, en cuanto a personas distintas, se infliere con sólo reparar en los nombres de Padres y Teólogos *que se repiten*. Son unos doce, si nos salió bien el recuento. *No incluimos* aquí a los que desde Roma, y sin ir a Trento, intervinieron *tanto y más* que los presentes en tan célebre Asamblea. En este caso están los *Cardenales* y los *Maestros del Sacro Palacio*, que siempre ha sido y es un dominico. Durante la última época del Concilio ocupaba este cargo *Daniel Bianchi* y entre los *cardenales* estaba *S. Pío V*, que será el sucesor del Papa Pío IV, quien concluyó el Concilio de Trento, quedando reservado al tercer Papa dominico la aplicación de sus Decretos, *tarea no menos difícil y espinosa* que la misma celebración.

Recordemos para terminar, que Pío IV, interpretando los deseos manifestados en el Concilio, quiso se escribiese *un Catecismo oficial*, reflejo de lo acordado en Trento, y que se reformase *el Misal* y *el Breviario*.—La Comisión nombrada por Pío IV estaba casi exclu-

(79) Lo cita Quetif-Echard, *Ob. cit.*, t. 2, p. 186, y Le Plat, *Ob. cit.*, t. 8, p. 378.

(80) Lo cita Hurter, *Nomenclator*, etc., III, 32, tras N. Paulus, *Die Deutschen Dominikaner*, etc., p. 289-291. Dudamos, sin embargo, pues en los tomos de la edición goerresiana, del Concilio de Trento, no lo encontramos. En cambio en *Concil. Trid.*, t. VIII, p. 500, aparece *Juan Abram*, hispanus, entre los teólogos Dominicos asistentes a la Sess. XIX, en mayo 1562. Posiblemente iría con algún Obispo.

sivamente compuesta por Dominicos, pues en ella entran el arzobispo de Lanciano, *Leonardo de Marinis*, con el obispo de Módena *Egidio de Foscarari* y el teólogo portugués *Francisco Foreiro*, todos pertenecientes a la Orden de Predicadores.—En 1566 se imprime en Roma el célebre y conocido *Catecismo de Trento*, que lleva el nombre de S. Pío V, por ser el Papa reinante en esa fecha, y en 1568 se publicó el Misal y Breviario Romanos, cumpliéndose lo acordado en Trento.—Del gran Papa dominico S. Pío V, cuya habitación y recuerdos se conservan todavía en nuestro convento de Sta. Sabina de Roma, escribe Pastor: «*Gracias a su indomable celo, la letra muerta del Concilio de Trento comenzó poco a poco a convertirse en viva y renovar la faz de toda la Iglesia*» (81).

FR. VENANCIO D. CARRO, O. P.

(Concluirá).

(81) Pastor. *Hist. cit*, vol. XVII, p. 263.

LA INMUTABILIDAD DE LA TEOLOGIA Y EL ACTUAL PROBLEMA TEOLOGICO

La ciencia teológica no tiene ninguna superior a la que encomendar sus propios problemas y por eso, como la metafísica, ciencia suprema entre las filosóficas, goza de poder de reflexión. Vuelve sobre sí misma y se estudia hasta el mínimo detalle. No se contenta con estudiar los muchos temas derivados de las verdades dogmáticas, que son su punto de partida; estudia, antes que nada, el tema teológico que es ella misma. Existe una teología de la teología; y ésta teología de la teología abarca muchos y muy interesantes problemas, que vemos recobrando actualidad periódicamente.

En pocos años se han discutido varios con vehemencia. Recordamos el del primer cuarto de siglo sobre el progreso dogmático o la definibilidad de las conclusiones teológicas. Muy reciente es también el del valor de la razón como instrumento que penetra en el conocimiento de las verdades de fe. Hoy se está ventilando otro, que supone ya resuelto éste, y que le es muy afín: ¿qué consecuencias tiene el hecho de que la razón se introduzca en el conocimiento de la fe? ¿Adelece por ello la Teología, que es la ciencia que tal hace, de la inconsistencia y de la inestabilidad que se dice tener las nociones filosóficas? ¿Habrá muchas teologías, como hay muchas filosofías? Este es el problema con el que se han enfrentado y por el que se han enfrentado entre sí hoy, en lid ardorosa, buen número de teólogos.

La Teología, inteligencia de la fe.

Habla el Vaticano de tres clases de conocimiento que en este mundo podemos tener de Dios: uno natural, por el objeto y por la luz con que se aprecia; otro sobrenatural, también por el objeto y por la luz; y un tercero en el que es sobrenatural el objeto, pero es mezcla de natural y de sobrenatural la luz con que se conoce y el hábito con que se alcanza. Es el primero, el conocimiento de razón; el segundo, el de fe; el tercero, el de Teología. Sabido es que el teó-

logo parte de principios aceptados con fe y llega a conclusiones aceptadas por la razón. Y el hábito teológico es radicalmente sobrenatural y formalmente natural.

Cuando el Concilio define estos conocimientos indica a su vez la diferencia esencial de cada uno. «In altero (ordine cognitionis) naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus... Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo» (Const. de Fide Catholica, cap. 4). La metafísica o teodicea utiliza la razón; la fe utiliza la autoridad; la Teología, sin preterir la autoridad ni prescindir de la fe, antes bien, cimentándose en ellas, pues es un conocimiento de cosas sobrenaturales, utiliza también la razón. Es la inteligencia de lo que se acepta por autoridad, un introducirse en las verdades reveladas, introducción realizada no sólo con el apoyo de la autoridad sino también con el de la propia razón, que utiliza para ello las nociones naturalmente conocidas.

De esto, con tanta claridad expresado en el Vaticano, nos había dejado testimonios elocuentes el Angélico. Los principios de la ciencia teológica son las verdades reveladas. Hay una Teología que vindica la existencia de tales principios y que utiliza predominantemente argumentos de autoridad; es ciencia de exégesis, pues se limita a demostrar que lo que dice está en la revelación. Y hay otra que conduce a la *inteligencia de la verdad revelada*, que se introduce en ella, que aprecia no sólo lo que aparece a primera vista, sino también lo que se incluye y encierra en la fecundidad del dato revelado. Es la Teología que se mete dentro de las verdades reveladas para ver, en la medida de lo posible, las riquezas que en ellas hay. Es la Teología que discurre, la que Sto. Tomás llama *magistral*. Sin ésta y con sola la primera el teólogo conocerá la existencia de la verdad revelada y sabrá defender tal existencia contra quienes, admitiendo la revelación, no admiten que en ella se encuentre la verdad de que se trata; pero no tendrá inteligencia de la misma. Para ello hace falta la segunda. «Quaedam disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit. Et tunc oportet rationibus inniti investigan-

tibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin, si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, 'certificabitur quidem auditor quod ita sit, sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, et vacuus abscedet' (Quodlibet. IV, a. 18).

Es cierto que la Teología utiliza la razón para obtener la inteligencia de los dogmas que es posible en este mundo; y la utiliza con su propio bagaje: con las verdades naturales que alcanza; con las nociones filosóficas que las expresan; con las categorías mentales legítimamente aceptadas. Pío XII lo recuerda en su Alocución del 22 de Septiembre de 1946: «Nunc vero agitur... de veris a Deo patefactis, an nempe mentis acies ea certis notionibus penetrare atque ex eis ulteriora colligere possit... Id sane Ecclesia asserit, cum id sibi persuasum habeat hoc itinere ad veritatem cognoscendam et solidandam tuto procedi». La Teología no se limita exclusivamente a registrar las verdades reveladas por Dios, ni a certificarnos a nosotros de que en verdad han sido reveladas, ni a añadir a esta gran labor la otra también grande de probar que han sido reveladas. Al registro y a la vindicación de lo que ha sido revelado por Dios, ha de seguir el esfuerzo por entenderlo.

Esta inteligencia es cosa muy compleja. Para entender bien una doctrina, en el caso para entender la doctrina revelada, es preciso estudiarla en el terreno que pudiéramos llamar circunstancial, dando a esta palabra su sentido natural; es preciso estudiarla en el ambiente que la circunda; conocer los hechos que han suscitado su formulación; los errores, si los ha habido, contra los que se propuso, las verdades que con esta doctrina se han querido completar. Pero no basta esto. No basta para obtener la inteligencia de una doctrina conocer bien las circunstancias. Quien se limita a ello no ha penetrado del todo dentro del edificio doctrinal como no aprecia las bellezas de una catedral quien sólo conoce de ella los obreros que la hicieron, las canteras de donde sacaron la piedra y demás detalles históricos. Sin desdeñar el valor de cuanto realiza el historiador de los hechos de la Teología, o de los dogmas, antes bien, afirmando que cuanto hace tiene una enorme trascendencia, añadimos que la tiene excepcional llegar a entender el sentido de las palabras, de las fórmulas, de los enunciados en su interna contextura doctrinal. Es necesario llegar a comprender en la medida de lo posible la doctrina; hacer un esfuerzo de penetración, ayudados por el examen de los hechos, de la historia, de los errores opuestos; y ayudados no

menos por la razón, con sus categorías, sus nociones, sus verdades y sus principios.

Si la Teología es la inteligencia de la fe, obtenida, entre otros medios, con el auxilio de las nociones que pone en nuestras manos la filosofía, surge inmediatamente un problema vivo y angustioso. Es un hecho la existencia de muchas filosofías; lo es también la existencia de muchas categorías filosóficas, distintas; más aun, diversas, y hasta opuestas. No faltan ocasiones en que una categoría, una misma fórmula o idéntica palabra, tiene uso muy distinto, y hasta inconciliable en unas y otras filosofías. ¿Nos llevará ésto a afirmar la posibilidad de que existan muchas teologías? Como hay una Teología escolástica, ¿podrá haber otra evolucionista y otra existencialista?

Antes de contestar a la pregunta debemos advertir que la verdad es patrimonio de todos los hombres. Toda verdad, filosófica o teológica, está destinada a todos los hombres; y todos tienen, por lo tanto, derecho a posesionarse de ella, aunque en la práctica no todos lo ejerzan.

La verdad filosófica es patrimonio de todos; no conoce exclusivismos. Donde haya una inteligencia humana habrá un derecho natural a conocer la verdad que le es proporcionada; y del modo que le es propio, o sea, razonándola. Inteligencia sin verdad y razón sin razonar son tan anormales como ojos sin su correspondiente luz o voluntad sin su correspondiente bien. Podrá suceder que la inteligencia del hombre no capte la verdad a que se ordena, o que la capte mal; lo que no sucederá es que deje de estar ordenada a su objeto. En consecuencia, todo hombre por naturaleza tiene derecho a conocer la verdad; la verdad no se hurta a nadie; si alguien no la alcanza, o no ejerce o no puede ejercer este derecho, será por defecto suyo; no porque la verdad no sea para él.

Otro tanto sucede con lo sobrenatural, aunque por distinto motivo. Todos los hombres tienen derecho a ella, no natural, sino gratuito. No está fundado en exigencias intrínsecas de su potencia cognoscitiva, porque el objeto proporcionado a nuestra inteligencia no es lo sobrenatural, a lo que no llegamos sino mediante elevación gratuita. Pero supuesta la gratuidad de esta elevación, todo hombre tiene derecho a conocer la verdad revelada. Todo hombre hemos dicho, porque la elevación es universal. Dios nos ha destinado a todos al fin sobrenatural; en consecuencia «ilumina a todo hombre que viene a este mundo». Lo que no quiere decir que todos ejerzan este

derecho que tienen a conocer; pero bien entendido que si no lo ejercen no es por defecto de la verdad, o porque la verdad no sea para todos, sino por defecto de ellos, que no aprovechan la luz de Dios.

Y no tienen todos los hombres derecho solamente a conocer lo sobrenatural mediante la fe, sino que lo tienen a conocerlo a su manera. Y su manera es la humana, la razonada, la teológica. Todos, pues, pueden alegar derecho a un conocimiento teológico. En consecuencia la Teología es una ciencia de suyo para todos.

Al decir esto hemos dicho que la Teología debe ser una ciencia apta para todos los hombres; no para los de una época determinada, sino para los de todas. Ahora bien, los hombres de cada época tienen distintas problemáticas que resuelven a veces con idéntica filosofía, a veces con filosofía diversa, y en consecuencia se habla de diversidad de categorías, de esquemas mentales y de sistemas filosóficos. De donde se deduce que puede hablarse también de diversas teologías; pues, repetimos una vez más, la Teología es la inteligencia de la fe, obtenida principalmente mediante el auxilio de la filosofía. Tal es la conclusión a la que no se ha dudado en llegar; conclusión cierta y verdadera, si cierto y verdadero fuera el principio de donde parte, el relativismo absoluto de la verdad filosófica, del que hablaremos más adelante.

El problema que se plantea al teólogo es el de la inmutabilidad de la Teología. ¿Es inmutable hasta el punto que tengan que aceptar los espíritus de hoy los mismos problemas que los espíritus del pasado y hayan de resolverlos de la misma manera? No cabe duda que los problemas de hoy son diversos de los del siglo XIII; y que es distinta también la manera de afrontarlos y resolverlos; e incluso hay disconformidad en los criterios con los que se resuelven. Un espíritu hecho a vivir su propia vida, que respira un ambiente reflexivo y subjetivista, que siente los problemas desde el punto de mira de sí mismo; un espíritu, por ejemplo, existencialista, ¿habrá de aceptar una Teología cargada de aristotelismo, que conjuga los problemas de la fe con la categoría de la verdad-objeto, de la verdad que responde a la realidad objetiva, de la verdad cuya medida es lo que hay fuera de nosotros? Esta Teología no le sirve; le servirá la Teología que le presente la verdad-sujeto; la verdad en él; la verdad *vivida*, no la verdad *dictada*. Así mismo, un espíritu actual no puede aceptar una Teología hecha con el molde de las categorías aristotélicas, que expresan la filosofía inmutable de las esencias; y esto porque la

verdad intemporal no es operante para quien piensa a través de la categoría del tiempo, de la evolución o de la historia.

Recordemos una vez más que por estar de suyo la Teología destinada a todos los hombres y a todas las épocas, debe admitirse que los hombres de todas las épocas tienen derecho a introducirse en la inteligencia de la fe, a tener un conocimiento teológico de lo revelado. En consecuencia nos encontramos con el siguiente angustioso dilema: o hacemos navegar a la Teología contra corriente, desarrollando los problemas con criterios ya pasados, inoperantes e inútiles; con lo que dejamos fuera de nuestro apostolado o de nuestro poder de atracción a quienes hoy viven los legítimos problemas del subjetivismo y de la evolución, y dejaremos fuera del mismo también a quienes en tiempos venideros vivan los problemas que el tiempo les plantee. O por el contrario, nos decidimos a obtener la inteligencia de la fe utilizando estas categorías y resolviendo con ellas la problemática del día; con lo que la Teología seguiría siendo la fe razonada, aunque no con la razón del pasado sino con la del presente. Y esto parece abocar a la existencia de multiplicidad de teologías y poner en peligro la inmutabilidad y la unidad de la ciencia de lo sobrenatural.

No es de extrañar que se haya recordado bastantes veces a este propósito, lo que Sto. Tomás hizo en su tiempo con Aristóteles y se haya preconizado la necesidad de repetirlo hoy. El Angélico se apoderó del Estagirita y puso su filosofía a contribución de la verdad revelada; hoy se impone hacer otro tanto con el existencialismo y con el evolucionismo. Por la misma razón y con idéntico derecho con que Santo Tomás se apoderó de la filosofía aristotélica de la verdad-objeto y de la verdad-esencia o verdad inmutable, y con ella construyó su Teología, los teólogos de hoy deben apoderarse de la verdad-sujeto y de la verdad-mutación, para construir la Teología nueva. Para las necesidades apostólicas de imponer la verdad revelada en el siglo XIII fué necesario hacer lo que se hizo. Ese menester es hoy inútil; es más, mantenerse en esas posiciones puede resultar, además de inútil, perjudicial. Hay que abandonarlas y ocupar otras nuevas.

Santo Tomás lo haría, pues tenía una mentalidad y un espíritu bastante abiertos para hacerlo. Hoy no vale él, como en su tiempo no valían quienes por él fueron superados; su posición ha caducado, como caducaron con su intervención las posiciones que él venció. Como él superó a otros hoy hay que superarle a él. Hoy Santo

Tomás haría una Teología subjetivista e historicista. Empeñarnos nosotros en no hacerla es convertir en inútil e ineficaz cuando menos la ciencia de lo revelado.

Y ha surgido entre los teólogos católicos un morboso desdén por la escolástica; desdén que no falta quien lo hace extensivo también a la patrística. Mejor dicho, un desdén por la escolástica y la patrística actualizadas, por la escolástica y la patrística exhumadas en el siglo xx o aplicadas a los problemas del presente. Una obra de arte griego o romano causa admiración, porque es testimonio de la verdad y de la belleza encarnadas en un tiempo determinado; reproducirla en la hora actual sería anacrónico, y rejuvenecerla o adaptarla a las necesidades de hoy sería cosa aun peor. Con la Teología sucede otro tanto, pues se rige por la misma ley que la arquitectura. La columna griega pierde en el estilo neogriego su virtud y su sencillez para convertirse en algo incongruente. Sto. Tomás es un gran Doctor, admirado, consagrado y enterrado, se dice, glosando una frase de Peguy. La caducidad no es penoso privilegio del Santo; es ley común de la escolástica y de la patrística. Un pensamiento que languidece no se reaviva exhumando o adaptando al día a los teólogos o a los Padres. Sería candorosa ingenuidad preferir una neopatrística a una neoescolástica.

Frases duras, estas que acabamos de escribir, en las que se recoge el sentido y hasta la expresión que algunos dan al afán de renovación teológica. No faltan quienes se sienten más respetuosos con la patrística que con la escolástica; para quienes los Padres son testigos verdaderos de un estado de cosas pasado, y valores útiles para el espíritu y la mentalidad del hombre de hoy, porque en ellos se encuentra cierto número de categorías que la escolástica había abandonado y que son precisamente las del pensamiento contemporáneo. La escolástica es extraña a la subjetividad, a la evolución y a la solidaridad de unos hombres con otros; tres datos imprescindibles hoy, sin los que para un espíritu del día los problemas se hacen ininteligibles. Esto nos llevaría a la conclusión de que la verdad revelada debe estudiarse en nuestros días no a través del pensamiento escolástico, sino a través del pensamiento de los Padres y de la filosofía moderna. Para que la Teología esté presente a nosotros habrá de atenerse a S. Agustín, al P. Teilhard y a Kierkegaard.

Con esto se mitiga la posición combativa del pensamiento teológico moderno contra el pasado, del que no todo es caduco. Lo es la Escolástica, pero no lo son los Padres. Y a la Escolástica se le ha-

ce sujeto de dos acusaciones: de caducidad, y de haber abandonado categorías útiles, que precisamente los filósofos modernos, Hegel, Marx y Kierkegaard han venido a recuperar.

La posición ante este problema de la existencia de muchas teologías, o de la mutabilidad de la Teología es múltiple. Ha habido situaciones extremas y posiciones intermedias. Desde el tradicionalismo a ultranza, que con dificultad admite cualquier evolución, hasta el evolucionismo que llega a cambiar incluso el sentido real de las fórmulas reveladas. Este evolucionismo tiene aplicaciones concretas del todo punto inaceptables, puesto que llega a explicar algunos dogmas dándoles un contenido real no concordante con el sentido revelado.

El mismo Papa nos exhorta a la prudencia; ha indicado que, si bien es laudable acomodarse a la manera de hablar de los modernos para atraerlos al conocimiento de las verdades reveladas, debe hacerse esto sin menoscabo de la verdad misma; y ha dado un toque de atención recordándonos la unidad y la estabilidad de la fe, a la vez que la inmutabilidad de los dogmas. «*Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de 'nova theologia' quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura nunquam perventura*», dice. Y añade, poniéndonos en guardia contra los errores de los modernos a quienes queremos atraer a la inteligencia de la fe: «*Veruntamen cum novae vel liberae agitantur quaestiones, catholicae doctrinae principia semper mentibus praefulgeant; quod in re theologica omnino novum sonat, evigilanti cautione perpendatur; certum firmumque ab eo, quod labilis nec semper laudabilis mos etiam in theologiam et philosophiam introducere et invehere potest, discernatur; errantibus amica praebeatur manus, nihil autem indulgeatur opinionum erroribus*». Y recuerda la inmutabilidad de los dogmas y la estabilidad de la fe: «*Si talis opinio amplectenda esse videatur (la de la Teología que siempre cambia) quid fiet de numquam inmutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?*» (Alocución del 18 de septiembre de 1948).

No faltan quienes utilizan expresiones equívocas capaces de ser explicadas en sentido discutible y en sentido manifestamente reprochable. Se dice por ejemplo que una Teología no actual es una Teología falsa, frase en la que tomará pié, o con la que se justificará cualquier posición que admita la actualidad como criterio de la verdad teológica. Es fácil adivinar las consecuencias a las que tal criterio puede conducir. También se dice que lo verdadero es lo vital, con lo que se toma la vida como criterio de verdad. También esto conducirá

a conclusiones catastróficas, Si lo verdadero no es lo real sino lo vital, ¿a qué reglas tan contingentes y mudables se someterá la verdad y el dogma? Lo menos que de estas expresiones puede decirse es que, en un ambiente cargado de evolucionismo o subjetivismo como el de la filosofía actual, son desafortunadas e imprudentes, ya que el evolucionismo y el subjetivismo fácilmente se justificarán con ellas; o bien se creerán producto natural de estas corrientes filosóficas. Con este ambiente riman también las expresiones desdeñosas para la teología de siglos anteriores; la de que Sto. Tomás es un Doctor enterrado; la de que no menos enterrada está la escolástica; la de que la teología escolástica desconoce las categorías que interesan al pensamiento de hoy, pues no tiene el sentido del sujeto, ni del desarrollo temporal, ni de la solidaridad entre los hombres que es lo que priva en la mentalidad moderna; y finalmente la de que en consecuencia es una teología caduca e inútil.

Hay una posición media, que trata de integrar lo evolutivo en lo tradicional y de explicar los reflejos y las influencias que la verdad objetiva tiene en la vida del sujeto. En el fondo coinciden en esto aun quienes se han expresado con las fórmulas ligeras a que hemos aludido, cuya mejor suerte sería hacerlas desaparecer. Bien es verdad que la coincidencia no es total, pues estando acordes en que hay en filosofía cosas definitivamente adquiridas, no lo están en determinar en qué consiste lo inmutable y en qué lo que puede ser sujeto de cambio o de evolución.

Los protestantes no están desinteresados en la discusión, y han llegado a ver en ella dos posiciones antagónicas: la de quienes sostienen la firmeza y la inmutabilidad del dogma y la de quienes preconizan una dogmática a merced de todo cambio. Claro que para hacer estas apreciaciones ha sido necesario, o fijarse solamente en la posición extremista más arriba aludida, y que queda entre católicos fuera de discusión, o si se fijaron en quienes llevan la discusión por cauces aceptables, desbordarla ellos mismos y hacerla derivar por senderos en los que cada uno de los contendientes tiene cuidado de decir que no entra.

Solución del problema.

El problema se plantea del modo siguiente: Puesto que la Teología es la inteligencia de la fe obtenida, entre otros medios, por el principalísimo de la utilización de las nociones y de los esquemas filosóficos, siendo éstos relativos y mudables, y habiendo por lo

tanto muchas filosofías, ¿será también relativa la Teología, estará sujeta a cambios, habrá multitud de ellas? O bien, hay algo permanente y definitivamente adquirido en filosofía que junto con lo definitivo de la fe dé origen a una Teología así mismo definitiva?

La cuestión tiene un punto de arranque doctrinal muy cierto: la existencia del progreso filosófico. El hombre no es un ser que adquiere desde el principio de su existencia toda la plenitud de su perfección. Está sujeto a evolución y a desarrollo perfectivo. Como consecuencia de ello hay en él tendencia innata a lo nuevo, a lo que no tiene todavía, a adquirir lo que todavía no es más que una meta o un ideal. Estatificarlo sería condenarlo a una existencia precaria, elemental y ruin.

Y esta manera de ser perfectible es propia también de sus potencias. Ahora nos interesa hablar de la perfectibilidad de su inteligencia. El hombre no conoce por intuición como Dios y como los ángeles, sino por estudio y por discurso. En consecuencia su conocimiento pide una constante novedad en los elementos con que lo realiza: los esquemas, las nociones, los principios. Novedad correctiva de los mismos, si el caso es necesario, o perfectiva si no hay lugar a rectificación.

Nos afirmamos en esta actitud de constante novedad si consideramos el sujeto cognoscente, la potencia con la que conoce y el hábito intelectual utilizado por la potencia cognoscitiva. Quien conoce es el hombre, que vive en un ambiente contingente y mudable, y por lo tanto su problemática adolece de ésta contingencia y mutabilidad. Cada día se le presentan problemas nuevos que abordar y que resolver. La potencia con la que el hombre conoce la verdad es la inteligencia en funciones de razón. Es cierto que a veces conoce también con ella en funciones de inteligencia; pero de ordinario lo hace racionalmente, por discurso de modo progresivo, con vistas al descubrimiento de algo nuevo que para ella será nueva verdad. Por último, el hábito utilizado por esta potencia es el de la ciencia, que es conocimiento de unas cosas por otras, y que pide también el continuo moverse hacia lo nuevo, hacia las conclusiones contenidas en los principios de donde parte.

No quiere esto decir, ni mucho menos, que todo en nosotros y a nuestro alrededor sea contingente y mudable. Hay cosas necesarias, como nuestra esencia, y los problemas que de ella inmediatamente se derivan; y hay cosas contingentes, como la existencia. Hay en nosotros cosas que se someten a reglas y normas inmutables; y las

hay que se someten a reglas flexibles. Los escolásticos nos habían de una necesidad metafísica, de otra física y de otra moral. Cada día, es cierto, se nos presentan en la vida nuevos problemas, o nuevas facetas de problemas ya existentes; y habrá que resolverlos con los esquemas mentales y con las nociones y principios que poseemos, desentrañando su virtualidad si hace falta. Y si se precisa tendremos que apelar a nociones y principios.

El filósofo debe tener el espíritu abierto a todo esto; y más abierto cuanto más filósofo, ya que, si lo es, debe conocer bien el alcance de lo necesario y esencial, y de lo contingente y existencial. Santo Tomás, que lo era, y mucho, lo tenía; y por eso no dudaba en dar pasos hacia adelante, ni en enfrentarse con la novedad para enriquecer la ciencia. De él nos dice su biógrafo Guillermo de Tocco que «en el curso de sus enseñanzas propuso *nuevas* cuestiones; encontró *nueva* manera de resolver las dificultades; aportó *nuevos* argumentos en las disputas. Cuantos le oían éstas cosas nuevas, y le veían resolver las dificultades con nuevas razones, pensaban que Dios le había iluminado con los resplandores de una nueva luz».

Las nuevas *tendencias* filosóficas del día son dos: el subjetivismo y el evolucionismo. Hemos subrayado la palabra *tendencias*, porque no intentamos hacer una recopilación de sistemas ni de autores; más bien nos interesan las situaciones generales del espíritu, las mentalidades, el denominador común que unifica o puede unificar a la filosofía y a los filósofos de hoy, tan fecundos en discrepancias. Y el denominador común es para unos el evolucionismo, llámese como se llame: relativismo de la verdad, historicismo, marxismo (con todos éstos nombres ha sido calificado); y el subjetivismo, que también es llamado vitalismo y existencialismo.

Quien está poseído de un espíritu evolucionista considera la verdad en funciones de actualidad; lo verdadero será lo actual, y cuanto más actual más verdadero. Con lo que se toma posición frente al concepto escolástico de verdad, que es lo que se acomoda a lo real. Y como lo actual se mide por la categoría tiempo, la verdad es temporal, y no eterna; y con esto se toma posición también contra la filosofía de lo esencial, que es eterna. Tenemos al evolucionismo o historicismo de la verdad frente a la verdad estable e intemporal; a la metafísica de los fenómenos, frente a la metafísica de las esencias.

A este espíritu evolucionista, que respiran tantas filosofías de hoy, debemos añadir el subjetivista. El subjetivismo es una especie de relativismo, de evolucionismo o de historicismo. Considera la

verdad en función vital. La expresión es un tanto vaga; quizá acertemos si decimos que la verdad se mide en atención a la actualidad que cobra en quien la posee. La verdad lo será tanto más cuanto mejor refleje la situación del sujeto que la tiene. Esta actitud espiritual se llama también vitalista, y en su más reciente manifestación, la llaman existencialista. Con ella se coloca el hombre frente a la filosofía de la verdad-objeto, o frente a la filosofía, de lo real extrasubjetivo.

Con estas dos filosofías, con sus principios y sus nociones correspondientes, se abordan los muchos problemas que hoy se presentan a nuestra consideración. Y necesariamente habrán de tener repercusión en la teología que es, decíamos al principio, la inteligencia de la fe obtenida mediante el uso de las verdades filosóficas que el hombre tiene a su alcance. Los instrumentos racionales, las nociones operantes hoy día son las que acabamos de indicar. La teología de hoy, en consecuencia, debe ser una teología fundamentada en la fe y en la filosofía de la verdad temporal y de la verdad subjetiva.

Tenemos, pues, al parecer, enfrentados el espíritu de hoy, que considera la verdad temporal y la verdad sujeto con el espíritu escolástico que considera la verdad intemporal y la verdad objeto. Y en consecuencia parece que también deben enfrentarse la teología actual y la teología de los siglos pasados. Las actitudes frente a lo tradicional son varias.

Puede, en primer lugar, considerarse el pasado como cosa completamente liquidada; y esto en conformidad con una filosofía evolucionista en exceso que confunde el ser con el devenir, que no admite más realidad que el fenómeno que se hace, y para la que el criterio de verdad es la actualidad.

Esta actitud es inaceptable porque la verdad no es lo actual, sino lo que se ajusta a lo real; es verdadera una cosa, no porque sea actual o deje de serlo, sino porque se ajusta a la realidad. ¿A qué se reduciría la necesidad de las nociones filosóficas y la estabilidad e inmutabilidad de los dogmas, si la verdad dependiera de su temporalidad? Pío XII llama la atención sobre esta actitud liquidadora del pasado, y sobre las malas consecuencias a que conduciría la nueva Teología si se decidiera a caminar por este sendero. «De hac requaeritur, an videlicet quod Stus. Thomas Aquinas aedificavit, *ultra et supra quodlibet tempus* una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant, solida rupe innitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei

depositum efficaci praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque philosophiae et theologiae progressibus securo usui et moderamini sit. Id sane Ecclesia asserit, cum id sibi persuasum habeat hoc itinere ad veritatem cognoscendam et solidandam tuto procedi». (Alocución del 22 de Septiembre de 1946). En la filosofía hay cosas cuyo valor y vigencia es perpetua; que sirven de base para los ulteriores progresos filosóficos y que constituyen la roca firme sobre la que los cultivadores de la ciencia cristiana se han fundamentado. Y refiriéndose concretamente a la Teología fundada en éste criterio liquidador del pasado dice: «Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de 'nova theologia', quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de nunquam inmutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?» (Alocución del 18 de Septiembre de 1946). La filosofía y la Teología que siempre caminan y nunca llegan; condenadas al suplicio de Tántalo, de acercarse a la verdad y no alcanzarla, porque las exigencias de la evolución y de la actualidad excesivamente tiranas inmediatamente la relegan al pasado y con ello la convierten en falsa; esta filosofía y esta Teología no tienen pase ni ante la razón ni ante la fe.

Hay en esto un equívoco, y porque una verdad sea eterna se la acusa de ser intemporal. Y como quiera que las verdades de que el hombre debe preocuparse han de valer para el tiempo, parece seguirse que quien vive el mundo de las esencias vive un mundo que no es el suyo. No es así. El hecho de que una cosa sea intemporal no quiere decir que no tenga eficacia en el tiempo y que no valga para quien en el tiempo vive. Como tampoco se sigue que del hecho de que una cosa sea impersonal tenga que abstraer de las personas. Es intemporal lo que está fuera del tiempo y no tiene aplicación a él; y lo es lo que no es de ningún tiempo determinado y vale para todos. Como es impersonal lo que está fuera del alcance de las personas, y es también lo que no es de una persona determinada, pero vale para todas. Así sucede con la verdad, que por depender, no de las circunstancias mudables, ni de las condiciones subjetivas, sino de lo real, tiene fundamento objetivo y necesario. Y en consecuencia está sobre las contingencias de los tiempos y de los individuos. Sin embargo los individuos la obtienen en el espacio y en el tiempo, y en el espacio y en el tiempo pueden hacer uso de ella y aprovecharse de su eficacia.

Pensar que el criterio que dicta lo verdadero es la actualidad y

que lo que no es actual es falso es negar verdades elementales. Porque nuestra inteligencia, no la mía ni la de otro cualquiera, sino la nuestra, la del hombre, está esencialmente ordenada a la verdad. Liquidar el pasado como falso porque no lo aprehendemos nosotros es afirmar que las inteligencias que nos precedieron no llegaron a posesionarse de lo que era suyo, de la verdad para nosotros falsa por inactual, pero para ellos verdadera porque les era actual; pero es también colocar a la infinidad de inteligencias de hoy que admiten la misma verdad pasada, sin contacto con lo que es su propio objeto, sin contacto con lo verdadero, pues lo pasado es falso.

Pero hay más, es que con ello desaparece el punto de apoyo de toda evolución y progreso. La evolución sin metafísica es ininteligible, como ininteligible es lo actual que llega y pasa, si no dice referencia determinativa de algo permanente. La evolución supone cuando menos dos cosas permanentes: la ley evolutiva, que marca el sentido del progreso, y el sujeto que va adquiriendo la perfección en etapas sucesivas.

Dijimos más arriba que no nos hacíamos eco de ciertas aplicaciones concretas, que quienes se colocan en esta posición evolucionista o historicista extremosa han hecho del dogma, porque se trata de aplicaciones claramente colocadas fuera de la ortodoxia. Las explicaciones que se han dado de algunos dogmas cristianos, adaptándolos a las exigencias de la mentalidad actual, son del todo inaceptables. Estamos plenamente convencidos de que en este caso se ha desbordado la actitud noble y legítimamente *actualista* de beneméritos teólogos.

La segunda actitud no niega como falsa una cosa por el simple hecho de dejar de ser actual; pero la almacena en el depósito de lo inútil e inservible. Lo pasado puede seguir hoy siendo verdadero; pero la verdad que sirve no es la de ayer sino la de hoy. Con lo que viene a preconizarse la insolidaridad de las verdades de hoy con las verdades del pasado; si lo que se profesó en siglos anteriores es inútil e inservible para lo que profesamos hoy, se rompe la solidaridad entre lo primero y lo segundo.

Pero es que además, por muy contingente que sea la problemática del hombre y por muy cambiables que sean las categorías mentales con las que la aborda, no pueden ni aquella ni éstas prescindir de las muchas cosas necesarias que concurren con los problemas que se van planteando; y que al ser necesarias tienen permanente proyección. Estas cosas se conocieron en el pasado, y no dejan de

dar sentido a lo que acaece en el presente. En primer lugar está la esencia del hombre, por la que cuanto de él se explica, sea lo que sea y del tiempo que sea, tiene categoría *de humano*. Están además: la innata perfectibilidad de todas las cosas (y la nuestra, por lo tanto), pues todo es compuesto de potencia y acto, y sobre el acto o la perfección de hoy debe reflejarse la potencia de ayer, o mejor, el acto de hoy debe responder a la potencia de ayer. Están también, el espacio y el tiempo, dos categorías de las que no prescinde nada de cuanto en el mundo acaece, y que fueron apreciadas siempre. Y está finalmente la ley divina que rige todo, sea necesario o sea contingente; ley libre, desde luego, pero que tiene la firmeza y estabilidad de la divina providencia. Las categorías de esencia, de perfectibilidad, de espacio y tiempo, de plan divino prestablecido, dan sentido a todo cuanto sucede a los hombres; y le dan sentido hoy, como se lo dieron ayer. Nada humano, por sujeto a evolución que esté, por histórico que sea, puede ser entendido si se desconecta de estas categorías que no son precisamente de hoy, sino de hoy, de ayer y de siempre.

Decir que es inútil el pasado, dar a la filosofía y a la teología el efímero valor que se da a una invención de moda que hoy es y no dejará huella en el mañana, es desconocer el valor de su contenido. Creemos que hoy se padece una inflación de historicismo, por lo que no se aprecia la eficacia que en todo momento tienen las cosas colocadas sobre la contingencia de cada hora. Es más, creemos que esta inflación no deja apreciar ni siquiera la verdadera historia, y coloca a los historicistas en una situación contraria a ella. Porque cabe dudas del espíritu histórico de quien estudia las cosas de hoy con las categorías de hoy y sin apreciar la influencia que en el presente pudieron tener las cosas y las categorías permanentes y de siempre. Quien tal haga poseerá un espíritu empírico, pero no un espíritu verdaderamente histórico. Suele decirse de los teólogos escolásticos que estudian hoy con criterios exclusivamente del pasado. Si alguno lo hace no obra bien. Pero no es más laudable estudiar hoy con criterios exclusivamente del día sin tener en cuenta que lo que fué de ayer y lo que es de siempre deja sentir su influencia en lo que al presente vivimos y apreciamos.

La tercera actitud, es la de acumular tesis teológicas del pasado y tesis teológicas del presente, estudiadas las primeras con criterios de la filosofía de entonces y las segundas con criterios de la filosofía de ahora. Esta actitud es irracional. La teología, como ciencia que

es, tiene sus exigencias; las verdades reveladas, que han sido dichas por Dios, tienen un sentido racional. Y no hay ciencia ni racionalidad cuando no hay integración de tesis en principios de sentido acorde o subordinado.

No hay posibilidad de que la palabra divina se explique por principios tan opuestos como los de la filosofía escolástica y los de la filosofía evolucionista. Sí habrá problemática suscitada por esta filosofía o por la filosofía vitalista; o problemática suscitada por otros factores y acaparada por dichas filosofías. Lo que no será posible es que con ellas se dé cumplida explicación a los problemas suscitados, en el supuesto de que otros problemas hayan obtenido explicación cumplida con principios filosóficos opuestos a los por éstas profesados.

La cuarta actitud es la del progreso evolutivo de la filosofía del pasado, supuesta su gran virtualidad, no del todo explotada que puede ser desentrañada y servir de modo eficiente a los problemas del día. Y a este progreso evolutivo añade el asimilativo, resultado de la integración en ella de mucho de lo que se dice hoy, sin aceptar por esto los principios de las filosofías modernas.

Esta doble labor, de desarrollo de la propia virtualidad y de integración de ciertas actitudes en los principios de nuestra filosofía, es de una importancia trascendental, y creemos que no se lleva a cabo en la medida de lo posible.

Es cierto que la filosofía no ha adquirido todo su desarrollo y también que no se ha agotado la problemática del hombre. Si los nuevos problemas no pueden ser afrontados con la filosofía del pasado en el estado de desarrollo, que en el pasado adquirió, lo serán con su virtualidad desentrañable; o cuando menos podrán integrarse en dicha filosofía.

Cualquiera de estas soluciones son viables. Ciertamente se necesitará algo nuevo, bien sea desarrollo de lo ya habido; bien sea aplicación nueva de lo mismo; bien sea nueva faceta en la que no se había parado la atención, pero del todo acorde con los postulados básicos y definitivos de la filosofía que profesamos. Lo que no es viable es dar explicación a los problemas de hoy mediante una filosofía en pugna con lo que es ya definitivo, que en este caso dejaría de serlo, pues se derrumbaría ante los problemas que exigen ser explicados por filosofías opuestas a principios que se presumían inmutables.

Es ya un lugar común entre quienes desconocen la Escolástica y

la Teología, acusarlas de que son retrógradas, y de que viven mucho en el pasado y muy poco en el presente. La Escolástica es la estatificación de la filosofía, es la filosofía de las esencias, que son inmutables y no pertenecen al tiempo sino a la eternidad; es por lo tanto una filosofía que no tiene eficacia, hoy que respiramos ambiente de temporalidad, aunque la tuviera en los siglos en que se respiraba ambiente de eternidad. Y la Teología que la utiliza adolece de los mismos defectos.

No nos extraña que lancen estas acusaciones quienes no conocen la filosofía escolástica ni el papel que desempeña en la inteligencia de la fe. Son mentalidades limitadas en extremo, que discurren con nociones y esquemas muy circunscritos al espacio y al tiempo, capaces de tener *una filosofía*, la de hoy por ejemplo, y de acusar a otra filosofía de ser eso, *otra filosofía*, la de ayer o la de tal siglo determinado. Y precisamente por ello encuentran obstáculo para elevarse y pensar con nociones y esquemas generales, y apreciar *la filosofía*, que por serlo, no es del día sólo sino de siempre. Los espíritus modernos encuentran dificultad para comprender la filosofía de siempre, que es filosofía de cada día; como la encuentran también para admitir la religión de siempre y el dogma de siempre, que son así mismo religión y dogma de cada día.

Nos viene a la memoria la anécdota de aquel filósofo parisino del pasado siglo que quedó prendado del hallazgo en una librería de viejo de un libro atribuido a un tal Aquinas, en el que pudo leer cosas maravillosamente útiles. Y la del Jurisconsulto protestante von Ihering, quien anunció su obra «El fin del Derecho», diciendo que había trabajado muchos años en ella y que proponía muchas cosas que debían haberse dicho antes. No faltó crítico que le demostrara que las perspicaces concepciones sobre el fundamento del derecho desarrolladas en su libro, y propuestas como novedad encontrada por él después de largos años de trabajo, se encuentran ya con plena claridad en las obras de Sto. Tomás de Aquino. Y tuvo el autor protestante sinceridad para confesar después que el Angélico había conocido con exactitud perfecta la importancia realista, práctica, social e histórica de lo moral.

Las anécdotas son interesantes. Los extraños desconocen la escolástica, a la que tildan de inactual, sin pensar que puede ser actual, aunque sea muy antigua, porque baraja elementos que son de siempre, y por lo tanto de cada día. Cuando se acercan a ella se admiran de lo que ven. La pena es que muchos que tienen deber de co-

nocerla hagan coro a los tópicos barajados por los extraños cuando afirman la estatificación y la ineficacia actual de nuestra filosofía. Sin duda les sería fácil y útil gastar las energías en la noble labor de desentrañar su virtualidad y de integrar en sus principios permanentes las situaciones de la hora actual. No hay que hablar de caducidad; no hay que corear a los enemigos de nuestro pensamiento; no debemos presentarnos ante ellos poseídos de un vulgar complejo de inferioridad. Para atraerlos a nuestra fe no necesitamos pasarnos a sus filas; será más gallardo, más verdadero y más eficaz demostrarles que lo bueno que tienen, libre de toda escoria, puede salvaguardarse en nuestras filas. Lo repetimos de nuevo, no hablar de caducidad de lo nuestro, sino de su gran virtualidad. Ciertamente que nuestra filosofía no ha llegado a la meta, ni ha agotado sus posibles aplicaciones; pero no se llegará a la una ni se agotarán las otras declarándola ineficaz, sino haciéndola progresar.

Sería pueril afirmar que los escolásticos, por geniales que fueran, han dicho cuanto se puede decir. Nuestro quehacer actual no es el de repetir lo que dijeron nuestros maestros, es cierto. Papel poco airoso sería el de una simple repetición de Aristóteles o de Santo Tomás. Tenemos el noble quehacer de desarrollar lo alcanzado por ellos. Por eso, cuando se presentan nuevas facetas de las cosas y nuevas facetas de la verdad con la que las cosas se representan, hemos de alargar los principios y aplicarlos a estas nuevas manifestaciones. Y si nuestros principios no tienen virtud para llegar hasta ahí, hemos de dar a estas cosas una explicación que no ponga en entredicho nuestras posiciones ya definitivas. En una palabra, tenemos la doble labor de desarrollar lo que en lo nuestro hay, y de integrar en lo nuestro lo que no puede ser alcanzado con lo que tenemos.

Cuando se afirma que Sto. Tomás cristianizó a Aristóteles no se dice que el Angélico puso a contribución de la fe una filosofía provisional, que pueda ser sustituida por otra y permita en consecuencia cristianizar a Hegel o a Kant. En realidad no se cristianiza a nadie; sino que se toman las posiciones racionalmente firmes de un filósofo y se penetra con ellas en la inteligencia de la fe, posiciones que pueden ser alargadas y aumentadas. Nunca, si son firmes, sustituidas por otras.

Veamos el caso concreto de las dos categorías en las que se sintetiza la mentalidad del espíritu moderno. Dijimos, repitiendo lo que afirman quienes hablan de la nueva teología, que son dos: el evolu-

cionismo, historicismo, o marxismo; y el subjetivismo, vitalismo o existencialismo. La verdad temporal o histórica, frente a la verdad intemporal o eterna; y la verdad sujeto, frente a la verdad objeto. Se ha dicho que estas dos posiciones son extrañas al tomismo; y se ha ampliado la acusación diciendo que son extrañas a la escolástica.

Esto, tan fácil de decir, es muy difícil de probar. En efecto, son categorías que encuentran situación cómoda entre nosotros. Podría darse el caso de que fueran desconocidas y cabrían dos soluciones aceptables: primera, la de introducirlas en otras más generales, de las que son manifestaciones. Por ejemplo la primera puede introducirse dentro de la categoría de perfectibilidad, inherente a todo cuanto está compuesto de potencia y acto; y la segunda en las de ciencia práctica, de experiencia subjetiva como elemento de conocimiento, y de conocimiento experimental obtenido mediante los hábitos morales. La segunda solución sería la de apoderarnos de dichas categorías, sumarlas a las que ya tenemos, y darles una explicación que no esté en pugna con los principios esenciales de nuestra filosofía.

Pero no hace falta acudir a estas soluciones porque la escolástica y el tomismo concretamente están en posesión de tales categorías. No las ha descubierto el espíritu moderno; tampoco son categorías que, encontrándose en los Padres, fueron abandonadas por los escolásticos y redescubiertas por los filósofos de hoy. Hoy están más vigorizadas, es verdad; y además de adquirir vigor han adquirido desviación. La evolución y el subjetivismo modernos no son compatibles con el dogma. Hace falta que no pierdan vigor, y que dejen la desviación. En otras palabras, es necesario que la escolástica acepte el vigor que los modernos han dado a éstas categorías y que los modernos las expliquen con el criterio con que la escolástica las juzga.

Ni a la escolástica ni al tomismo son extrañas las ideas de evolución y de progreso, de tiempo y de historia. Santo Tomás escribió artículos magníficos sobre el progreso de las verdades dogmáticas; sobre el progreso de la gracia en el hombre justo; sobre la vida de Cristo, estudiada hasta el último detalle dictado por las circunstancias del espacio y del tiempo. Y por si algo faltara, además de estos casos concretos, tenemos las afirmaciones generales siguientes, sobre el progreso del conocimiento y sobre la utilidad del tiempo en tal progreso. Sobre el progreso del conocimiento: «*Humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat*».

Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte» (I II, 97, 1). Sobre el progreso del conocimiento obtenido por la *articulación* de unos datos con otros (el progreso histórico): «Licet id quod unus homo potest immitere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio, sit aliquid parvum per comparisonem ad totam considerationem veritatis, tamen illud quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, id est exquisitis et collectis, fit aliquid magnum» (In Metaph. n. 276, ed. Cathala). Sobre la utilidad del tiempo para conocer las cosas: «Eorum quae bene se habent ad aliquid circumscribendum, videtur tempus esse quasi adiutor et bonus cooperador. Non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur, sed secundum ea quae in tempore aguntur. Si enim aliquis tempore procedente det operam investigandae veritati, juvatur ex tempore ad veritatem inveniendam et quantum ad unum et eundem hominem qui postea videbit quae antea non viderat, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus inventa, et aliquid superaddit.» (In I Ethic, lec. 11 n. 133. Ed. Pirofca)

Tampoco desconoce la escolástica la categoría del subjetivismo; conoce la influencia que el sujeto puede tener en la apreciación de la verdad. Para ella el conocimiento consiste en captar lo real tal cual es y esté donde esté: dentro o fuera de nosotros. El conocimiento es tributario de las cosas, no creador de ellas. Salvado esto ya no hay inconveniente en que la realidad objetiva entre a su modo dentro del sujeto y lo vivifique. Precisamente el orden sobrenatural consiste en la introducción del objeto, gracia, en el sujeto, hombre; y la vida del pecador es la destrucción de la armonía del sujeto por las malas realidades que en él influyen. No es necesario apelar a la angustia kierkegaardiana para explicar el pecado original; basta leer las cuestiones que Sto. Tomás le dedicó en la I-II, en las que se aprecia bien la tragedia de lo que el hombre dejó en la primera caída.

Lo que pasa es que el subjetivismo, el vitalismo escolásticos, no admiten que la realidad dependa del sujeto, no admiten que la verdad de las cosas sea hecha por las situaciones subjetivas de quien la conoce. Y como no hacemos la verdad filosófica tampoco hacemos la verdad divina de los dogmas. La verdad tiene cánones objetivos a los que obedece, y nosotros hemos de someternos a ellos. Pero una vez admitida la objetividad de la verdad, no hay inconveniente en admitir cuantas influencias de la misma en el sujeto sean

posibles. Y es más, no sólo se admiten influencias de la verdad en la vida del sujeto; es que también cabe un método subjetivo y experimental de conocer. Si el subjetivismo y el vitalismo de la verdad es una traducción dentro de nosotros de la verdad de las cosas, tal subjetivismo es de pura cepa escolástica. Si es traducción de lo nuestro a lo real, o una dependencia de la verdad respecto a nosotros, no es escolástico, ni cristiano. Es subjetivismo de cepa modernista.

Anteriormente dijimos que los extraños acusan a la escolástica de vivir en tiempos muy pasados y de estar desconectada de los problemas del día, y que nos extrañábamos de la táctica de los propios, sumándose a semejantes acusaciones. Lamentábamos la existencia de ese complejo de inferioridad que se ha apoderado de bastantes teólogos, quienes parecen temer presentarse en el concierto intelectual con la etiqueta de nuestra filosofía. Y caen en la puerilidad de admirar a quienes en el siglo xx descubren el Mediterráneo; de admirarse de que en el siglo xx aparezcan cosas tan nuevas y tan útiles, porque no caen en la cuenta de que son útiles y actuales, al menos desde que el hombre piensa con categorías griegas. Una vez más citaremos palabras de Pío XII, hablando precisamente de esta «nueva Teología»: «De hac re quaeritur, an videlicet quod Stus. Thomas Aquinas aedificavit *ultra et supra quodlibet tempus* una compositis et compactis elementis... solida rupe innitatur, perpetuo vigeat et valeat..., *novis quoque theologiae et philosophiae progressibus* securo usui et moderamini sit». (Alocución del 22 de Septiembre de 1946).

Lo permanente en nuestro conocimiento

¿Qué es lo permanente en nuestro conocimiento? El conocimiento es algo relativo, cuyo término de referencia es la cosa conocida. Las relaciones entre el conocimiento y la cosa conocida se reducen a dos clases: relación de causa a efecto y relación de efecto a causa. En el primer supuesto las cosas dependen del conocimiento que de ellas se tiene; y esto sucede sólo con la ciencia divina de decretos. Nuestro conocimiento no causa lo conocido, ni de él depende la realidad de lo que se conoce. Al contrario, es producido por las cosas que desempeñan un papel principal en la realización del acto de conocer; papel que suele compararse unas veces al de la causa formal, ya que el objeto, mediante su especie vicaria, informa al enten-

dimiento que conoce; otras al principio activo de la generación, que es el padre. Oigamos estos dos textos de Sto. Tomás: «Verum intellectus nostri est secundum quod conformatur *suo principio*, scilicet rebus a quibus cognitionem accipit» (I, 16, 5, 2um.). «Id autem quod in intellectu continetur... communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur... Quod autem intellectus comprehendit in intellectu formatur, *intelligibili quasi agente* et intellectu quasi *patiente*». (Compendio de Teología, cap. 38).

Se tiene el conocimiento cuando las cosas dejan sentir su influjo en nuestra potencia mediante su propia representación. En esta representación intelectual de las cosas consiste la verdad o la falsedad; si se ajusta a lo real, el conocimiento es verdadero; si no se ajusta, es falso. En consecuencia la verdad es tributaria de lo real, pues consiste en reflejar las cosas como son. La medida de la verdad está en las cosas, no en nosotros. Es esto una adquisición de carácter definitivo y sumamente interesante, de ella se deduce que cuando las nociones y las fórmulas no responden a lo que las cosas son, no son nociones ni fórmulas verdaderas.

En el conocimiento que de las cosas tenemos entran muchos y muy diversos factores. Recordemos algunos: la representación de la realidad, con sus dos relaciones esenciales; una a las cosas representadas, otra al entendimiento ante quien las representa. La primera relación es la constitutiva de la verdad, la segunda es la que hace que la cosa sea inteligible para el hombre. Es la primera una relación objetiva, y la segunda subjetiva, tomando sus nombres del término relativo que es el objeto conocido en una, y el sujeto cognoscente en otra. Pero como quiera que las verdades no son sólo para el hombre que las capta sino para todos, y es preciso comunicarlas, nace otro factor nuevo: el término oral o las fórmulas en las que se encarna la verdad. Y tenemos por lo tanto tres elementos: el ser que la realidad tiene en nosotros, y que debe responder, según se dijo, a la realidad misma; la traducción de ese ser a nuestro entendimiento, o el *verbum* mediante el que entendemos lo representado; y el *verbum oris* o las fórmulas mediante las cuales traducimos a los demás lo que nosotros hemos recibido de las cosas y hemos entendido.

Siempre, en toda ocasión y para todo hombre, es necesario que haya correspondencia entre el concepto y lo real. No hay otro modo de estar en posesión de la verdad, que se define precisamente: «*adaequatio intellectus et rei*»; ecuación entre lo que hay en la mente

y lo que hay en las cosas. Hay cosas necesarias, como las esencias, las hay contingentes, como algunas circunstancias y aun la misma existencia. Quien quiera poseer conocimiento verdadero de ellas ha de tener un concepto que las exprese como son: como necesarias, unas; como contingentes, otras. Ahora bien, lo contingente, como tal, está sujeto a posibles cambios; como lo está el mundo de los fenómenos y lo está la historia. En virtud de la ley general e incambiable de que la idea debe responder a la realidad tal cual es, al cambio de realidades debe suceder cambio de ideas también. Persistir en una idea inmutada ante una realidad que cambió es romper la ecuación entre una y otra; y por haberse roto, estará tan lejos de la verdad quien persista en una idea que respondió a lo real y hoy no responde por haber cambiado ésto, como quien cambia de idea sin preceder ningún cambio de realidad. Repitémoslo una vez más, nuestro conocimiento no hace las cosas, sino que es tributario suyo; «verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet, rebus». (I, 16, 5. 2 m.)

Lo que acabamos de decir es definitivo. No se nos oculta que se vienen dando otras definiciones que no son esenciales, pues se fijan solo en un accidente. Se ha dicho que lo verdadero es lo actual; la actualidad será cuando más el criterio de la verdad útil. También se ha dicho que lo verdadero es lo vital; pero la vitalidad, cuando más, será un atributo de la verdad; una consecuencia. Nunca su constitutivo esencial. La verdad es la adecuación entre la idea y lo real; claro que al ser la realidad el objeto de una potencia viva, la potencia quedará vivificada por ésta. Si la simple vitalidad o la sola utilidad fueran los criterios que dictaran la verdad de nuestras concepciones, desaparecería el fundamento firme en el que se fundan y estarían a merced de cualquier cambio o de cualquier apreciación subjetiva nuestra.

Ahora bien, la verdad definida como la «adaequatio intellectus et rei» incluye diversas relaciones que vamos a poner de relieve.

Primeramente la relación del concepto con las cosas. Lo que se llama *concepto objetivo*. Esta relación, como ya dijimos antes, es constitutiva de la verdad.

En segundo lugar la del concepto con el sujeto que lo tiene, que da origen al que podríamos llamar *subjetivo*. Su finalidad es traducir al entendimiento lo que se contiene en el concepto objetivo. No es, pues una relación constitutiva de la verdad, (ésta depende de las cosas), sino traductora. Si quisiéramos una analogía de lo que veni-

mos diciendo la encontraríamos quizá en las dos especies: impresa y expresa. La impresa, que es objetiva y representa las cosas al entendimiento; la expresa, que es la que nosotros nos hacemos para traducirnos a nosotros la realidad misma. La relación subjetiva del concepto, cuya finalidad es traducirnos a nosotros la realidad conocida, necesariamente debe responder a dicha realidad. Salvado lo cual, puede cambiar tanto cuanto cambiabile es la inteligibilidad de aquellos a quienes tiene que traducirla. El concepto, en su primer aspecto, no puede cambiar si no cambian las cosas; en éste segundo aspecto puede cambiar tanto cuanto cambia la capacidad intelectual de los hombres; su medida ya no son las cosas, sino los sujetos que las entienden. Pero bien entendido que en todos estos cambios debe quedar firme la correspondencia con la realidad, sin la cual no sería una traducción, sino una adulteración.

Por último está la relación que dice con la mente de los demás. Esta relación se cubre mediante el *verbum oris*, el término y la fórmula. Las funciones de esta relación son simplemente traductoras. Su medida, la capacidad intelectual de aquellos a quienes se dirigen. Pueden, en consecuencia, cambiar tanto cuanto cambian las capacidades intelectivas de los hombres a quienes manifestamos la verdad que conocemos. Adviértase, sin embargo, que se trata de traducciones, y que por lo tanto, en medio de todos los cambios posibles, debe conservarse la fidelidad al original.

Cuando decíamos más arriba que el concepto de verdad es algo definitivamente adquirido y que no puede cambiar, nos referíamos a la primera de estas tres relaciones, a la que hay entre el concepto y las cosas, que es la relación constitutiva y esencial de la verdad misma. Y en consecuencia estos conceptos objetivos son los que no pueden cambiar de ninguna manera, por mucho que cambien los hombres y sus problemas, pues no dependen de ellos, sino de las cosas. Para que cambiaran deberían de cambiar las cosas mismas. Si éstas persisten idénticas, idénticos tendrán que persistir también aquellos.

Pero las traducciones, tanto la interna como las externas, la que nos hacemos a nosotros o las que hacemos para los demás, la que hacemos mediante la relación del concepto a nosotros o mediante las fórmulas de expresión, pudiendo llegar a ser definitivas, están sin embargo de hecho sujetas a cambios. Su medida no es la realidad, sino el sujeto que ha de entenderla, y los sujetos cambian mucho.

Estas traducciones, pues, pueden ser múltiples; siempre, repetimos, que respondan a la realidad.

Todo esto tiene aplicaciones transcendentales en filosofía y en Teología. Estamos tocando el punto neurálgico del relativismo de una y otra. Según se apliquen estas nociones se podrá hablar de una filosofía y de una Teología evolucionista, historicista, relativista, con un relativismo aceptable y ortodoxo; o de una filosofía y de una Teología sujetas a evoluciones que lleguen incluso al cambio del sentido de los postulados filosóficos o de las verdades dogmáticas.

Aplicaciones a la filosofía. La filosofía es una cosa relativa; es también relativa la verdad, pues, ni una ni otra son explicables sin su referencia al hombre que las posee y a las cosas que en ellas se reflejan. Y son relativas al hombre en el ambiente y en la situación en que vive; no al hombre colocado en la eternidad, sino colocado en el espacio y el tiempo. Causa extrañeza el alborozo con que la filosofía moderna saluda afirmaciones tan elementales; y más extrañeza aún, que piensen los filósofos de hoy que siendo tan elementales pasaran inadvertidas a unas filosofías tan poco lerdas como la griega y la escolástica. Pero lo que colma la medida es que haya pensadores robustos en nuestro mismo campo que acusen a la escolástica de hacer solamente filosofía de eternidad, y que desconozcan las categorías de evolución y de historia, cual si en su haber no existieran las ideas del espacio y del tiempo.

Lo que pasa es que hay palabras que tienen gran valor de sugestión, entre las masas y entre los selectos. Los filósofos también se dejan sugestionar por tan poca cosa. La evolución, lo relativo, el historicismo, lo vital, son términos quizá muy afortunados que indican con más vigor una idea conocida ya, una verdad elemental. Son palabras afortunadas con las que se puede expresar mejor una cosa de la que la escolástica estaba en pacífica posesión, y que la expresaba con términos que tenían menor poder de sugestión. Y lo que procede en casos semejantes no es recriminar a quien está en posesión de la doctrina, cual si la desconociera por desconocer los vocablos con los que hoy se expresa, sino apoderarse de estos vocablos y encarnar en ellos más perfectamente la doctrina ya poseída. Con ello, además, se tiene la ventaja de dar sentido aceptable a una palabra de atractivo excepcional, que utilizada en funciones de expresión de las filosofías que la han inventado, quizá sea inaceptable. El vitalismo, la evolución, como expresiones de una filosofía

desconocedora de la objetividad de la verdad y de la existencia de lo permanente que da contenido a lo que evoluciona, llevan marca rechazable. San Agustín nos dice que debemos apropiarnos de cuanto verdadero y acomodado a nuestra fe hay en lo que dijeron los filósofos paganos, pues tenemos derecho a ello, por ser nuestra la verdad. (De Doctrina christiana, lib. II, cap. 40). Otro tanto podemos decir de las palabras; debemos apoderarnos de ellas y hacerlas expresión de una verdad y una realidad aceptable.

Referente a la relatividad afirma la escolástica que todo es relativo menos Dios. Dios es el único que tiene en sí su principio y su fin, toda la razón de su ser y toda su suficiencia. Si con algo extraño a El se relaciona es porque quiere; porque quiere es causa de las cosas, y porque quiere es redentor de los hombres; nada de esto le es esencial ni constitutivo. Por eso no es un ser relativo. Desde luego hacemos caso omiso en estas observaciones de las relaciones trinitarias, sin las que es imposible la vida de Dios. Nos referimos sólo a las relaciones de Dios con lo que no es El, y en este sentido afirmamos que es un ser del todo absoluto.

Fuera de El todo es relativo. Todas las cosas tienen la relación de dependencia, porque son contingentes; tienen la relación con su fin, porque lo encuentran fuera de sí mismas; se relacionan unas con otras, porque son partes de un todo. Nada en el mundo es su principio, su fin, ni se basta a sí mismo. En última resolución todo dice relación a Dios.

Y si todo es relativo la verdad lo será también. La definíamos diciendo que es la adecuación entre lo que hay en la mente y lo que hay en la realidad; con lo que se afirman ya dos relaciones: una con el objeto representado; otra con el sujeto a quien lo presenta. La primera de estas relaciones, dijimos más arriba que era constitutiva de la verdad misma y exige, por lo tanto, que la idea o el concepto en el que se encarna siga la misma suerte que la realidad representada. Si la realidad o el objeto no están sujetos a cambio, como sucede con las esencias, el concepto objetivo será siempre el mismo en todo lugar y en todo tiempo. Cuando hay desequilibrio entre el concepto y el objeto, desaparece la verdad, y lo habría si el objeto permaneciera siendo igual y el concepto no. Pero si el objeto cambia, como sucede con lo fenoménico y con lo histórico, el concepto objetivo debe cambiar también, de lo contrario se produciría el desequilibrio entre la realidad y la idea, y desaparecería la verdad. Hay que huir de dos peligros: de la filosofía exclusivamente estática, que

no es apta para representar la verdad de lo cambiabile, y de la totalmente historicista, que no vale para representar las esencias firmes de las cosas.

En las realidades invariables y fijas cabe desarrollo. Una cosa simple puede encerrar en su simplicidad muchas virtualidades; una verdad puede desentrañarse en muchas verdades, desarrollo unas de otras; un principio universal es susceptible de infinitas aplicaciones. En estos casos tenemos un desenvolvimiento científico, un proceso de conceptos diversos, que versan sobre una misma realidad. Pero no se establece el desequilibrio de que hablábamos, pues el cambio conceptual sobre idéntica realidad se efectúa a medida que van apareciendo nuevas facetas, o se van desentrañando nuevas virtualidades contenidas en el objeto.

La segunda de las relaciones indicadas, la que el concepto tiene con el sujeto, permite que haya cambio de concepto sin que haya cambio de realidad, y sin que por ello sufra quebranto la verdad. El criterio al que debe ajustarse la representación intelectual es la capacidad intelectual de quien ha de conocer las cosas; que es muy diversa, pues depende de la distinta fuerza intelectual que hay en cada hombre, del distinto temperamento, incluso de la distinta mentalidad y de la distinta formación.

Ya dijimos y volvemos a repetirlo, que estos cambios deben dejar a salvo la invariabilidad del concepto objetivo, de la correspondencia entre el concepto y lo real, sin la que no existe la verdad. En otras palabras, con tal que la traducción que de lo real nos hacemos a nosotros mediante el concepto subjetivo sea traducción y no deformación; con tal que sea una traducción bien hecha, puede hacerse de muchas maneras. Y así una misma cosa se la representará una inteligencia primitiva mediante la parábola o el símil; una inteligencia cultivada, mediante la noción técnica.

Podemos, pues, afirmar que las nociones y los conceptos pueden cambiar tanto cuantas diferencias de capacidad intelectual, de temperamento, de educación y de mentalidad hay en los hombres. Y en consecuencia podemos decir también que no sólo cada tiempo sino cada pueblo, y para el uso personal cada individuo, puede tener su filosofía, o su manera peculiar de representarse las cosas; con tal, desde luego, que la representación responda a lo real. ¿Qué duda cabe que hasta cada individuo puede crearse para sí una categoría o un grupo de categorías convencionales para entenderse con las co-

sas, siempre que estas categorías o estos tipos le conduzcan a apreciar las cosas como son?

Existe, por último, la relación del concepto con aquellos a quienes se comunica, que hace que a la traducción que de la realidad hacemos para nosotros añadamos la traducción para los demás; ésta se efectúa mediante el *verbum oris*, mediante las fórmulas técnicas, mediante el lenguaje. Y como todo esto es convencional y creado por los hombres y no por los objetos de los que se habla, puede cambiar según cambie la convención de los primeros, quienes lo harán sin duda atendiendo a los temperamentos, a la educación, a las condiciones de los pueblos, de las razas y de los individuos. No cabe la menor duda que el término del siglo xx es distinto del que había en el siglo xiii; si hay algo de común entre los dos, hay también mucho no común. Hoy, por ejemplo, llamamos objeto formal *quo*, a lo que en tiempos pasados se llamaba simplemente objeto formal; y objeto formal, a lo que se llamaba objeto material. Es un botón de muestra, que puede repetirse indefinidamente y con manifestaciones mucho más brillantes. Salvada siempre la correspondencia entre la fórmula utilizada y la realidad expresada; mejor dicho, salvada la inmutabilidad de la verdad, que consiste en la correspondencia entre concepto y cosa, puede y debe en ocasiones procederse al cambio de fórmulas, de esquemas y de categorías subjetivas. Dice a éste propósito Pío XII en las ya varias veces citadas alocuciones: «Quod si opus fuerit, arduum non contigerit, ut experientia et usus ostendunt, laicis hominibus in hodierni sermonis perspicuitatem vertere et ampliori verborum gyro explicare formulas quasdam, ut aiunt technicas, quae hujus disciplinae (theologicae) imperitis obscuras esse consueverunt». (Alocución del 22 de Septiembre de 1946). «Insuper suae aetatis hominibus, sive ore sive scriptis, debent ita loqui ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo infertur, ut in proponendis et proferendis quaestionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat, sui saeculi ingenio et propensioni sapienter orationem suam accommodare». Y añade inmediatamente: «At quod inmutabile est nemo turbet, nemo moveat. Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione de nova theologia, quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, numquam perventura». Inmutabilidad de la verdad; cambio en la traducción de la verdad.

En consecuencia hay una filosofía permanente, susceptible de desarrollar sus propios principios y capaz de ir descubriendo nueva

virtualidad en sus verdades y nuevas facetas en las cosas, y con grandes posibilidades de integrar a sí misma cuanto vaya acaeciendo o apareciendo, componiéndolo con sus posiciones decisivas y con sus principios firmes. Una filosofía que, sin admitir el cambio de verdad y sí el acrecentamiento y el desarrollo de ella, admite el cambio de la expresión subjetiva con la que cada uno se la traduce a sí mismo, y de las fórmulas con las que se traduce para los demás; expresión y fórmulas que serán falsas si no expresan la verdad tal cual es en sí; o lo que es lo mismo, si no responden a la realidad.

Aplicaciones a la Teología. Con lo dicho sobre el relativismo filosófico ha quedado resuelto, a nuestro parecer, el relativismo o el evolucionismo de la Teología. No olvidemos que la Teología es la inteligencia de la fe, obtenida mediante las nociones racionales que el hombre tiene a su alcance.

Decíamos que el concepto filosófico tiene tres relaciones: una con la realidad de las cosas, de la que depende que el concepto sea verdadero o falso; otra con el sujeto; otra con los demás a quienes se da a conocer. Algo parecido sucede con el concepto teológico. Veámoslo:

Las realidades teológicas, que son sobrenaturales, no están al alcance del hombre, ni se captan por los conceptos que éste puede tener como efecto de su propio razonar. Es necesario que se le diga previamente que las categorías con que él cuenta representan dichas realidades sobrenaturales. Y esto lo hace Dios mediante la revelación explicada por la Iglesia, con la que le manifiesta estas realidades utilizando para ello lenguaje, categorías y esquemas humanos. Este lenguaje, estas categorías y estos esquemas, tienen un sentido objetivo; una relación con la realidad divina; una verdad divina por lo tanto, sólo apreciada por Dios, quien ve la realidad sobrenatural a la que se acomodan. En consecuencia, la verdad teológica consistirá en la acomodación de los conceptos que tenemos con el sentido que Dios dió a las palabras reveladas. El sentido divino de lo revelado es lo que aquí hace las veces de objeto al que nuestro concepto debe acomodarse para que sea verdadero. Lo que no quiere decir que éste concepto se desentienda de lo real, pues sabemos que lo que Dios dijo y a lo que el concepto teológico se acomoda, es una realidad divina. De manera inmediata, por lo tanto, nuestro concepto se acomoda a la realidad divina, inmediatamente al sentido de los datos revelados por Dios.

En consecuencia todo problema teológico, plantéese cuando se

plantee, por quien lo plantee y en las circunstancias más diversas que sea, dejará de serlo en el momento en que no salve lo que acabamos de decir; en el momento en que no acomode su sentido al sentido de los datos revelados. No puede hacerse Teología de otra manera. Cuando se introduce un concepto, cuyo sentido objetivo es distinto del sentido que Dios dió a la revelación, ese concepto deja de ser teológico. Hablo de una distinción que llega hasta la imposibilidad de integrar dicha noción en el desenvolvimiento homogéneo de las fórmulas reveladas. Por desgracia, en la nueva Teología no han faltado explicaciones de dogmas que no salvan el sentido revelado de los mismos, y por lo tanto, son totalmente rechazables.

La segunda relación del concepto teológico no es constitutiva de la verdad, sino traductora. La verdad teológica se hace mediante la conformidad con lo revelado, o con la verdad divina; la traducción se hace utilizando categorías aptas a nuestro entendimiento particular, para que éste pueda apreciar lo revelado. Lo que venimos llamando concepto subjetivo puede cambiar en Teología, como dijimos que podía cambiar también en filosofía. Pero así como el cambio en ésta, afirmábamos, debe respetar siempre la correspondencia con el objeto, o sea, así como no es aceptable ningún cambio que deforme la verdad, así el cambio de las categorías teológicas debe respetar siempre la correspondencia con el objeto, que es la verdad revelada. Y no será aceptable ningún cambio que no salve el sentido de lo revelado, sentido que no es otro que el propuesto por la Iglesia.

Por último, existe la tercera relación del concepto que es la que lo refiere a aquellos a quienes se da a conocer la verdad teológica que previamente nos hemos traducido a nosotros. La Teología es, para que cada uno la entienda y para que la entiendan todos, porque decíamos más arriba que de la posesión de esta ciencia no se excluye en principio a nadie. Por lo tanto, ha de tener aptitud para que todos la entiendan. De ahí que sea preciso admitir unos cambios de términos y expresiones. A éste propósito hemos de hacer tres advertencias. El contenido escolástico de la Teología es desde luego firme, pero es que además tienen una firmeza especial las traducciones escolásticas de este contenido. Y esto porque no debemos olvidar que Dios reveló frecuentemente, acomodándose a una mentalidad griega (ciertos libros del Antiguo Testamento; bastantes, y muy principales, del Nuevo), utilizando categorías griegas, y categorías griegas son también las escolásticas. Además existe la constante recomendación que la Iglesia hace, no ya del contenido sólo, sino hasta de la forma

externa (de las categorías) de la Teología escolástica, y el uso que de ellas hace en sus definiciones o determinaciones del sentido de lo revelado.

Concluamos, pues, que no es admisible un evolucionismo teológico objetivo, que cambie el sentido de las fórmulas reveladas. Eso sería destruir la verdad teológica. Existen en cambio el evolucionismo o progreso de la verdad, consistente en desentrañar cada vez más el contenido que en ella se encierra, y el del cambio en los conceptos subjetivos y en las fórmulas, cambio que puede a veces ser útil y hasta necesario.

Podría quizá fundamentarse la existencia del evolucionismo objetivo en la doctrina sobre la analogía de la verdad. No cabe duda que la verdad es análoga y que tiene manifestaciones esencialmente diversas. Pero apelar a ésto para decir que pueden darse teologías también esencialmente diversas e incapaces de integrarse; apelar a ésto para decir que puede haber muchas teologías, no compatibles entre sí, es apelar a una doctrina verdadera para resolver un problema falso, con el que la doctrina no tiene nada que ver. Es verdad lo de la analogía: pero es falso lo de la multiplicidad de teologías.

A pesar de que la verdad es análoga y puede tener manifestaciones esencialmente diversas (nunca contradictorias), lo que aquí se ventila no es esto; de lo que se trata es de si *tal verdad concreta y determinada*, la encerrada en tal concepto objetivo si es filosófica, o en tal fórmula revelada si es dogmática, ha de tener siempre el mismo sentido. Y si con ella son compatibles otras fórmulas y otros conceptos cuya admisión exija explicaciones no compatibles con la existencia de tal verdad definitiva. No se trata de si una verdad es compatible con otra diversa que antes no se conocía o no había sido revelada; nadie duda de que esto es factible, y por lo tanto nadie propone esta cuestión. De lo que se trata es de si la verdad ya tenida, la verdad ya definitivamente adquirida o revelada es mutable y puede ser o dejar de ser al tenor del cambio de nuestras categorías mentales. La analogía acepta lo diverso, lo que no acepta es lo contradictorio, y contradictorias son la verdad permanente y la verdad mutable. En otras palabras: la verdad puede aumentar, lo que no puede es cambiar si previamente no cambia el objeto (la verdad filosófica), o si no cambia el sentido de la revelación (la verdad teológica).

El subjetivismo. Pero no solamente se habla de evolución, de historicismo y de relatividad, no sólo se utilizan estas categorías

hasta el extremo de llegar con ellas a desintegrar la ciencia teológica, deshaciendo su unidad y su permanencia. Se habla también del subjetivismo y del vitalismo, como criterios y categorías nuevas.

Se trata de llevar la Teología, según dicen, a un terreno existencialista. Sería la Teología basada en la categoría *sujeto*, más que en la categoría *objeto*. Su medida sería el hombre, y las repercusiones que en él como individuo vivo pueda tener. Por eso también se llama vitalista esta actitud teológica.

¿Cómo se relaciona la verdad con la vida y en qué consiste el vitalismo de la verdad? Podría relacionarse como efecto y como causa.

No es aceptable una verdad, efecto de la vida, porque caeríamos en un subjetivismo intelectualista o en un idealismo totalmente en pugna con lo que ya dijimos ser cosa definitivamente lograda en filosofía y en Teología: que la verdad es objetiva, que no depende de nosotros, sino de las cosas. La verdad es la acomodación con los objetos (si es filosófica), o con lo dicho por Dios (si es teológica).

Puede hablarse en cambio de una relación de causa a efecto; la verdad es causa de la vida. Con ello se salva la objetividad de la verdad y su independencia, que es lo que interesa. Este objetivismo de la verdad es compatible con su vitalismo, a pesar de que la vida sea un fenómeno subjetivo. Y lo es precisamente mediante la relación de causa a efecto. La verdad objetiva, al proponerse al entendimiento como su objeto, se constituye en su alimento. Si es su alimento, es lo que le vivifica. Santo Tomás utiliza otras comparaciones; para él la verdad objetiva se presenta al entendimiento como elemento informante y como elemento activo. El entendimiento es el informado y el actualizado. A todo ello se reduce lo que hemos dicho antes, la verdad es causa de la vida intelectual.

Cabría hablar del vitalismo de la verdad referido a otras vidas: por ejemplo a la espiritual, a la moral, a la afectiva. Pero debemos advertir que siendo la verdad objeto del entendimiento, en quien inmediatamente obra y a quien inmediatamente vivifica, si llega a influir en algún otro sitio y a vivificar alguna otra potencia lo hace mediante el entendimiento. De la misma manera como el alimento corporal es útil a todo el hombre, influyendo en todo él mediante los órganos encargados de asimilarlo, la verdad influye en la vida espiritual, en la moral y en la afectiva, mediante la intervención que el entendimiento, en quien directamente causa la vida, tiene en las demás potencias.

Como se habla del vitalismo de la verdad filosófica, puede ha-

blarse también del vitalismo de la verdad teológica. No es vital por ser producto de la vida. Afirmarlo sería caer en el grave error del subjetivismo idealista que crea la verdad, y en un naturalismo racionalista, incompatible con la sobrenaturalidad de lo revelado. La verdad teológica sería hecha por nosotros, no sería dicha por Dios, y al ser producto nuestro no estaría más allá de nuestro alcance. La fe nos dice en cambio que es una verdad dicha por Dios, y superior a nuestras fuerzas.

Pero hay un vitalismo verdadero: es el de la verdad teológica, causa de nuestra vida cognoscitiva de lo divino. La verdad divina, propuesta por Dios a nuestro entendimiento como su objeto y alimento, necesariamente deberá vivificarlo, producirá un movimiento y un aumento de tipo intelectual. Indirectamente puede causar también la vida espiritual y afectiva. Primero, por el influjo que el entendimiento valorizado por esta verdad puede ejercer en el conjunto de la vida humana y particularmente en la voluntad. Y segundo, porque la vida divina de todo el hombre y no sólo de su inteligencia, es el fin normal de la ciencia teológica, obtenido en el otro mundo mediante la visión beatífica, y ejercido en éste mediante la proyección del conocimiento de lo divino en todos los problemas que la vida nos presenta.

Cierto que hay que hablar de una Teología viva, pero nunca haciendo que su verdad sea efecto vital nuestro, sino aplicando a nuestra vida el valor que la verdad, dependiente de Dios, tiene. La Teología es la ciencia que tiene a Dios y a Cristo por objeto. Dios está en todo, y de Cristo dice San Pablo que es todo en todas las cosas, y que todo se recapitula en El. Con ello afirmamos que el objeto teológico, la verdad teológica apreciada por nuestra inteligencia, tiene proyección en todos nuestros problemas y en toda nuestra vida. Nada, pues, de vitalismos creadores de la verdad divina, y sí vitalismos que apliquen a cada uno de nosotros el valor de la verdad de Dios.

FR. EMILIO SAURAS, O. P.

Valencia. Estudio General
de la Provincia de Aragón.

FILOSOFIA DE LOS VALORES Y FILOSOFIA DEL SER

I. Introducción

La teoría de los valores se introdujo en el mundo de las ideas filosóficas al compás con las ideas de valor de los economistas. Fueron estos al parecer los primeros que, preocupados por analizar el valor económico de las cosas, dieron marca y sello de actualidad a este término, poniéndolo ampliamente en circulación en el lenguaje común, y de los economistas pasó esta preocupación por la noción y esencia del valor a las ciencias del espíritu.

Han sido, sin embargo, filósofos adictos al idealismo neokantiano o imbuídos en el empirismo fenomenologista, los creadores de la nueva y flamante «filosofía de los valores». Desde que Herbart, Windelband y Max Scheler, establecieron la radical separación entre el valor y el ser, se ha venido repitiendo por todos sus simpatizantes que los valores constituyen un mundo de realidades distinto y como contrapuesto al de las cosas. «Que los valores valen y las cosas son», si bien ambos órdenes de realidad marchan paralelos. La fenomenología sobre todo se apoderó de la nueva idea para organizar una metafísica de los valores a base del análisis fenomenológico de la experiencia inmediata y original de lo real, que penetrara en la esencia y estructura íntima de los valores. Los resultados más salientes de esta nueva metodología están en haber averiguado que el mundo de los valores constituye el objeto, no de la percepción cognoscitiva común sino de una comprensión especial, de la «intuición emocional» de los mismos. Los valores no se conocen, se estiman; no están sometidos al dominio de la razón, ya que lo puramente lógico es anaxiológico y prescinde propiamente de valoración. En vez de ser objeto de una evidencia lógica o intelectual, estas esencias «irracionales» son captadas por una facultad especial, de orden de emoción: la experiencia fenomenológica, que es intuición a priori de

esas cualidades valorativas de las cosas, sin apelación de ningún género a una justificación racional de tales percepciones vitales.

Y se ha encontrado las notas o características de este mundo de los valores, irreducible al de las realidades absolutas: la *polaridad* o tonalidad, cualitativa de doble grado, positivo y negativo; el ser bipolares, o el oponerse a cada valoración positiva un contravalor, es exclusivo de los valores, dice Ortega Gasset. Su *relatividad*, e intrínseca referencia a un sujeto—para Max Scheler será siempre la persona humana—que se siente afectado por ellos y los estima y valora según el variable grado de conveniencia o atracción apetitiva que para ellos en cada uno encuentra; sin que esto se oponga al carácter absoluto de los mismos, puesto que no forman parte del mundo de la existencia, sino de las *esencias* o categorías ideales. «Todo valor es una perspectiva del Absoluto», en necesaria apelación a una norma absoluta e ideal de Valor. La *objetividad* de su contenido, salvada al menos en el substrato o *portador* de valores, que son inherentes o depositados en las cosas. Esta objetividad, para muchos teorizantes, se ha esfumado en un mundo imaginario de esencia puramente ideal, no faltando partidarios de una tendencia radicalmente subjetivista, para quienes, como J. P. Sartre, los valores dependerán absolutamente de la libertad del hombre.

Por fin, la nota tan peculiar de rango o *jerarquía* en que se hallan estructurados los valores, formando un mundo escalonado, una gradación ordenada según la cual están subordinados unos a otros, y los valores inferiores sirven de medio a los superiores. Orden jerárquico que implica el reconocimiento de alguno o algunos Valores absolutos, fundamento y razón de los valores todos, cualquiera que sea el grado de fundamentación; sea de simple ejemplaridad, sea de orden real o subsistencial fundamentación, que se atribuya a estos Valores supremos. Y de acuerdo con los diversos criterios de valoración en cada filósofo, se han hecho diversas clasificaciones: valores económicos, vitales, culturales, intelectuales, estéticos, religiosos, sin contar con aquellos otros más sonados y aclamados en el mundo actual: valores sociales de Poder, de Libertad, de Democracia, de la Sangre, Progreso, etc. Y nadie ha agotado aún el catálogo completo, dada la inmensa riqueza de valores depositados al parecer en las cosas.

Si bien hay fervientes partidarios de una metafísica axiológica, es más la Ética la que ha sufrido la influencia de la teoría de los valores. Esta *Wertethik* o ciencia moral construida sobre el fundamento

de los valores no difiere esencialmente, tal como se encuentra en algunos teóricos valoristas como M. Scheler, Hartmann, Müller, etcétera, de la ética de Kant y se mueve dentro de los supuestos kantianos. Es verdad que sus autores rechazan el imperativo categórico y contraponen a la ética formal de Kant su ética de los valores, basada en un contenido material que es el elemento objetivo de los mismos. Mas, por otra parte, renace el apriorismo kantiano en la intuición emocional—alógica o extrarracional—de los valores o esencias morales, y la autonomía de la razón retorna en la autonomía del mundo de los valores, únicos que pueden fundar una especie de *deber* ideal, por el atractivo y la fuerza de mover a obrar que ejercen sobre las voluntades humanas. «El valor plenamente intuitivo ha de ser necesariamente querido o rechazado. El hombre no puede hacer otra cosa». Y no existe otra obligación que se imponga desde afuera a la conciencia humana auténtica, sino que el fundamento de todo deber es un *valor*. Junto a esta negación de toda ley moral superior se añade, por obligada secuela, la negación de toda sanción, de penas y castigos. La filosofía de los valores corría el riesgo, en otros teóricos y cultivadores, de conducir la Ética hacia un *empirismo moral* en que desaparece como ciencia normativa, sustituida por la ciencia empírica de las costumbres, simple fenomenología de los hechos morales que recogería los resultados y experiencias de la intuición de los valores morales.

II. Nueva orientación de la Filosofía de los valores

En diciembre pasado aparece un volumen en Lovaina conteniendo las «Actas del III Congreso de Filosofía de las Sociedades filosóficas de lengua francesa» (2-6 sept. de 1947). Esta obra (1) muestra que es posible constituir una filosofía de los valores de acuerdo con los sanos principios de la verdad filosófica y de la verdad católica, o mejor, que la teoría de los valores, depurada de sus vicios de origen, como son los falsos supuestos del idealismo neokantiano y subjetivismo fenomenológico que más han acariciado su nacimiento, nada tiene que se oponga a la eterna metafísica del pensamiento humano. Treinta y siete comunicaciones de las 41 que componen las Actas,

(1) *Actes du III Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française.*—Thème principal: *Les valeurs*. Bruxelles-Louvain, 2-6 sept. 1947. Un vol. de 260 págs. Louvain, E. Nauwelaerts, Editeur, 1947.

debidas a eminentes especialistas, van dedicadas al tema de los valores. Redactadas con criterio fundamentalmente coincidente salvo raras excepciones (2) patentizan estos breves análisis que es posible recoger e interpretar, según la filosofía tradicional del ser, todos los elementos verdaderos de la especulación valorista, trasponiendo su metafísica del Bien y la Belleza en términos de valores. Que estas nociones del Valor y los valores, «trasp'antadas desde hace medio siglo del dominio limitado de la economía política al ilimitado del pensamiento en general y hechas ya de uso tan familiar» (3), han de integrarse en la filosofía no como un departamento o aplicación sino proporcionando su cuadro general (4); es decir, que con las nuevas nociones y fraseología pueden pensarse los eternos conceptos de la filosofía del ser, exornar con formas verbales y perspectivas nuevas y enriquecer con variados análisis de experiencia introspectiva muchas de sus verdades y aspectos de realidad.

Ante todo, en lo que concierne al significado del valor en sí, no es sino a partir de Kant y por la corriente neokantiana, por la que se ha consumado la separación entre el ser y el valor. Como Descartes separaba pensamiento y extensión, así el idealismo establece radical oposición entre el ser y el valor. Si bien se encarnan en las cosas, los valores subsistirían sin identificarse con ellas, puesto que no son, sino valen. La axiología sería de este modo independiente de la metafísica.

Pero entonces, si ese algo vaporoso, esa atmósfera que se inserta en las cosas como alma de todas las realidades haciéndolas valiosas y estimables, es inaccesible a los sentidos y no se ofrece como objeto de conocimiento y categoría ontológica, fatalmente la «evaluación» pasaría a ser una función determinante del espíritu humano y traduciría simplemente una experiencia vivida, un deseo y preferencia. Por fuerza, tal separación del ser y valor va a caer en puro sub-

(2) Encontramos como notas discordantes en este armónico conjunto de análisis, la relación de A. STERN, *Conquête intérieure des valeurs*, p. 68ss., psicoanalista que coloca el origen de la trilogía de valores humanos—lógicos, estéticos, morales—en los tres instintos o necesidades humanas, el de conservación (el saber), instinto reproductivo (estéticos) y de dominio (morales).—Asimismo POLIN, *Subjectivisme des valeurs et réflexion morale*, p. 183ss., se declara, en un radical subjetivismo, contrario a toda existencia de valores objetivos y menos absolutos, que no sean creados por la persona humana, es decir, valores de acción.

(3) FRERE, *Pour une inventaire préalable des valeurs*, en *Actes...* p. 3.

(4) DUPRÉEL, *Les valeurs et les évidences*, *Actes*, p. 47.

jetivismo, sacrificando la noción de valor y reduciéndola a un mero ideal sin consistencia (5).

Pero el espiritualismo tradicional, que quiere mantener la objetividad de lo axiológico, no reconoce tal oposición. El ser se encarna en todas las formas de realidades, materiales o espirituales, sustanciales o accidentales, actuales o posibles. En la medida en que las cosas emergen de la nada, participan de esa como materia común. El realismo no solo piensa el ser en su forma estática de «cosas», sino también en formas dinámicas, como «acto» o perfección, entre las cuales el Acto puro representa la forma culminante.

Estas riquezas del ser, o perfecciones suyas, despiertan secretas resonancias del alma que entra en contacto con ellas. Por sus perfecciones, el ser deviene un polo de atracción para la inteligencia y la voluntad; se presenta como objeto de conocimiento, de contemplación estética, de amor. He aquí el aspecto de las cosas reales relativo a nuestras facultades y tendencias, la perspectiva de los seres que hace surgir el valor en ellos. El valor supone una *perfección* objetiva que provoca la atracción y estima, por la *conveniencia* que guardan los seres respecto del sujeto respondiendo a la indigencia de sus facultades.

En este sentido se ha de oponer a la frase neokantiana de Lotze y Hartmann, que marca la escisión entre lo axiológico y lo ontológico: «los valores valen y los seres son», el principio de que «no se da propiamente el valor sino las cosas valiosas, afectadas de valor». Y ha de definirse el valor como *la perfección de las cosas referida al sujeto por una relación de conveniencia*. El valor es esa relación de conveniencia inmersa en los seres que provocan la atracción o el deseo y la estima, por su aptitud a satisfacer las necesidades y exigencias del sujeto capaz de conocer y estimar las cosas (6).

Lejos, pues, de aparecer separados de las cosas los valores, se presentan a la experiencia concreta inseparablemente vinculados y solidarios del ser, de tal suerte que no existe un valor sin ser, nada de ser sin valor. *Propiedades del ser y nociones transcendentales* hanse de llamar, con la filosofía tradicional, los valores, en su suprema triple especificación de Verdad, de Bien y Belleza; es decir,

(5) R. JOLIVET, *Problématique de la valeur*, Actes... p. 21; WAHL, *La possibilité d'une théorie des valeurs*, p. 32; ETCHEVERRY, *La valeur et l'être*, p. 80.

(6) CAUSSIMON, *La transcendance et les valeurs*, p. 94; E. JANSSENS, *Les valeurs morales et la finalité* p. 173ss.

aspectos reales de los seres relativos a nuestras facultades, o mejor, la misma realidad de las cosas desde el punto de vista de su capacidad para nutrir y calmar, con la riqueza de sus perfecciones, todas las apetencias del sujeto: las necesidades de conocimiento, de contemplación y amor de las facultades, o las apetencias inferiores y necesidades de la vida orgánica. Sólo que la filosofía antigua consideraba esta relación de conveniencia en el dominio objetivo y universal de relación a toda naturaleza, y el pensamiento moderno sitúa los valores en relación al hombre, dándoles con esta perspectiva antropocéntrica un marcado tono de subjetividad.

Tal vinculación al ser de las cosas hace que la escala de valores corresponda estrechamente a la jerarquía de los seres. Si no obstante aparecen como un mundo aparte, es que se pueden abstraer los «valores puros» de belleza, bondad, virtud, etc.; pero esta idealidad abstractiva, a la vez que plantea el problema del Valor supremo y absoluto, no impide que realicen su contenido concreto de ser y de perfección en aplicaciones individuales.

La riqueza de aspectos y perfecciones en que se difunde el ser es causa también de esa difusión del valor en una variedad inmensa de valores particulares, cuya clasificación completa no se ha logrado. Con el pensamiento tradicional, englobamos todo ese mundo en las tres especificaciones supremas del valor: Verdad, Bondad, Belleza (7). Toda valoración de los seres está en efecto comprendida en estos tres hitos supremos. Y si, para algunos, la verdad en sí prescinde propiamente de valoración y queda fuera del campo de lo axiológico (8), esta posición extrema significa al menos que, en la trilogía clásica de los transcendentales, es la razón de Bien la que de manera especial se contiene en la idea y significación moderna del valor.

El Bien es toda perfección en sus más diversas formas, toda realización de ser en cuanto unida a una naturaleza por una relación de conveniencia. Por esto todas las cosas y realidades, en cuanto matizadas por la nota de bondad, entran en la categoría de valores. La misma verdad, y con mayor razón la belleza, *est quaedam species boni*, decía Sto. Tomás; el bien propio de la inteligencia y una parte del bien integral de la persona. Y, en el orden material, la idea de

(7) BASTIDE, *Compréhension et valeurs*, en *Actes...* p. 49; CAUSSIMON, *La transcendance et les valeurs*, en *Actes...* p. 93.

(8) GLORIÉLY, *Modalités de la compréhension des valeurs*, en *Actes...* p. 65.

bién útil comprende todo el mundo de valores económicos, de bienes sujetos a una evaluación o estimación utilitaria.

Otros, en cambio, preferirán dar al término valor un sentido y significación *más amplia*, según el cual sólo se le puede hacer coincidir con la noción universal de *perfección o de ser*, la única que rebasa aquellos transcendentales y es capaz de abarcar y reducir a *unidad analógica* la variedad infinita de valores. Tal sentido está más en consonancia con la acepción vulgar de los valores, manifestada en el lenguaje. En su obra, *El lenguaje y la filosofía* (9), el señor Zaragüeta ha investigado con singular paciencia todos los aspectos de la significación axiológica de nuestro lenguaje, persiguiendo en la semántica de las diversas categorías verbales hasta los últimos matices de las formas y sentidos valorativos del vocabulario.

Los resultados no pueden ser más elocuentes. Prescindiendo del hecho por él admitido de que pueden darse palabras significativas de puras realidades y otras «cuyo contenido sea de puro valor, sin mezcla alguna de realidad positiva» (10), más corriente, afirma, es encontrar que una misma palabra se emplea en sentidos: ora de realidad y de valor, ora, sobre todo, en sentidos mixtos de *realidades valoradas o valores realizados* (II P., p. 179). Y si recorremos las clasificaciones que el autor aporta de términos con sentido de *puros valores* (p. 182s.), vemos que se encuentran en palabras de sustancia, de cantidad, de cualidad y toda clase de accidentes. Por eso el autor establece la división en términos de *valores cuantitativos* (de cantidad discreta y continua, espacial y temporal), valores *cualitati-*

(9) JUAN ZARAGÜETA, *El Lenguaje y la Filosofía*. P. II, *El lenguaje estimativo y el valor de los seres*, p. 167. Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945. Páginas 393.

(10) Si bien Zaragüeta rechaza los extremos falsos de la teoría moderna de los valores, aceptando la enseñanza tradicional de la inserción de los valores en las perfecciones ontológicas de las cosas y su reducción a las propiedades del ser, no faltan lugares de su obra en que se habla de la separación de ambas categorías, de seres y valores: «Señalemos ante todo, la figura consistente en hablar de los valores como si fueran seres o propiedades de los seres, sin advertir precisamente su condición de *valores*, que, como tales *no son*, sino que *valen*» (p. 204). En especial de los valores morales dice Z. que «su contenido es de puro valor, sin mezcla alguna de realidad positiva» (p. 207). Mas la filosofía tomista adscribe y vincula también los valores morales al mundo de los seres, haciéndolos consistir en una relación transcendental, que entraña la misma perfección ontológica de nuestra vida psíquica o de los actos humanos en una esencial referencia al orden de la vida moral que es el fin.

vos, valores de *objetos* (riqueza, pobreza), de *actividad*—sea en forma de actos, o de hábitos (virtudes, vicios)—y de valores que afectan a los *sujetos* de la vida humana (valores de salud o enfermedad, de potencialidad, como «soberbia y humildad», de moralidad, como «honor y fama, gloria, injuria, injusticia»). Si a esto agregamos el segundo apartado en que el autor clasifica el inmenso caudal de voces con *significaciones mixtas*, sobre todo el de realidades valoradas, donde entran términos de todas las cualidades posibles de las cosas, estáticas y dinámicas, físicas y psíquicas, y de las que son producto de la actividad humana, tendremos toda la amplitud significativa de este concepto. Valores, en rigor, pueden ser todas las perfecciones—sustantivas, cuantitativas y de acción—de las cosas. Todas ellas pueden ser valoradas o significarse en términos de valor, todas irán necesariamente afectadas del signo positivo de un valor, o del negativo de un contravalor.

Un nuevo apartado de clasificaciones verbales en la obra de Zaragüeta corrobora la estrecha unión de lo axiológico y lo ontológico en la significación de las formas verbales y, por lo mismo, en las cosas. En él se consideran las «locuciones significativas de la cantidad y cualidad, primero como *ontológicas*, o sea, puras realidades, después como axiológicas o puros valores y, por fin, como *mixtas* en las realidades valoradas o valores realizados» (p. 212). El tránsito fácil del significado de realidad al valorativo se muestra sobre todo en la última parte de voces mixtas, en que casi todas las palabras significativas de cantidades o cualidades ontológicas fácilmente se mudan en axiológicas al ser valoradas (p. 231-252).

Estas mil interferencias en lo verbal y significativo patentizan que no hay separación entre el ser y el valor. Que las mismas perfecciones serán a la vez *realidades y valores*, y sólo dependerá la diferencia del modo de considerarse, sea absoluto o con relación a un sujeto. En el fondo, Zaragüeta tiende a identificar el sentido de «pura realidad» con las realidades absolutas, y el de puros valores con las realidades relativas o comparadas. Al lado de las significaciones ontológicas de las cosas están las formas verbales que las significan como *valores*, es decir, como objetos de evaluación o estimación. Esto se da, según Zaragüeta, cuando las cualidades y cantidades son comparadas, no con medidas fijas y absolutas, sino con la percepción sintética de la conciencia, en una comparación, no de exactitud matemática, sino con ponderables psicológicos generales. Tales, los términos «rico», poderoso», sabio, «bas-

tante», «numeroso», «considerable auditorio», etc. Y junto a los tres grados, positivo, comparativo, y superlativo, del adjetivo, que se refieren a comparaciones fijas de las realidades absolutas, se dan, según el mismo autor, otros tantos de ese plano estimativo del valor (p. 216- 219).

Pero es evidente que esta diferencia señalada entre la comparación estimativa o «de impresiones de conjunto» y la exacta comparación de cantidades absolutas es accidental. Poco importa que los grados de perfección de los seres sean estimados por esas intuiciones psicológicas generales y de percepción figurada, o por un conocimiento más claro y exacto. Además las primeras formas de evaluación sólo producen términos figurados o metáforas. Toda metáfora entraña una *evaluación o comparación estimativa* entre el sentido directo y la significación figurada de la palabra. De ahí la tendencia del Sr. Zaragüeta a reducir casi todo el lenguaje axiológico a términos metafóricos, llenando sus cuadros de significaciones de valor con esos términos figurados.

Es claro también que el lenguaje figurado no es ni el único ni el más propio para significar los valores de las cosas. Cabe, por lo tanto, deducir de tan amplios análisis lingüísticos un concepto amplio del valor como perfección, y de la *valoración* como estimación objetiva de las perfecciones de los seres por comparación de unos con otros. La realidad absoluta de las cosas, en tanto se ofrece al conocimiento directo, es expresada en términos y conceptos de ser. Esas mismas realidades en cuanto relacionadas o aprendidas por una ponderación comparativa con las perfecciones de otros seres, se designarán con términos significativos de *valores*. Igual diferencia se ha de establecer entre los *juicios de realidad*, fundados sobre aquellas nociones ontológicas, y los juicios de valor a que dan lugar las realidades relativas.

De todo lo cual se desprende, no sólo la inseparabilidad y esencial compenetración de lo axiológico y lo ontológico en las cosas, no sólo que los valores van insertos en los seres, sino que en su contenido y estructura real no difieren de estos, pues se constituyen por la misma perfección de las cosas en cuanto relativa al conocimiento o facultad estimativa del sujeto.

Tal es la que nosotros llamaríamos noción o *sentido más general* de valor a la vez que acepción vulgar del mismo, tal como se propaga y difunde en las mil formas lingüísticas, matizando casi todas ellas de un sentido y tonalidad valorativas. No es una categoría

aparte sino identificada con las demás categorías ontológicas y con todas las perfecciones de las cosas. La idea de valor solo pondrá en ellas la referencia a una facultad estimativa. Frente a esa, la acepción propia y restringida del valor es la que le hace coincidente con la categoría trascendental del Bien. Así al menos es la interpretación de muchos, que definen el valor por «una relación de conveniencia al sujeto». Tal acepción del mismo como formalmente coincidente con la profunda noción tradicional del bien ontológico (11), es fundada y no impide el reconocimiento de los otros valores, de verdad, cultura, estéticos, etc. Los valores se inscribirán en todas las perfecciones de la naturaleza, pero la relación antropocéntrica de aptitud a satisfacer las tendencias del hombre que el pensamiento moderno apunta en lo axiológico, pone todos los valores bajo la comprensión y dependencia especial del Bien, que matiza con su razón formal trascendente los demás valores y perfecciones particulares.

III. Crítica de la teoría moderna de separación del ser y el valor

Por todo lo dicho, ha de considerarse por frustrado cualquier intento de estructurar el mundo de los valores como categoría distinta de los seres, dejando a salvo la objetividad de los mismos. Uno de estos últimos intentos era, entre nosotros, el de García Morente en una de sus *Lecciones de filosofía* procedentes de un curso dado en 1937-38, cuando aún su espíritu, tan trabajado por las influencias de la filosofía kantiana, no se había liberado plenamente de ellos por la gracia de la conversión.

Morente quiere reducir a fórmulas precisas la vaga conceptualización sobre la esencia de los valores que encuentra en Max Scheler y otros (12). Admitida la fórmula clásica de que «los valores no son entes, sino valentes», deduce lógicamente que el valor no se confunde con el ser de esencia ni de existencia de las cosas, aunque éstas sean los sujetos portadores del valor. Pero si no son el ser de las cosas ni acrecientan su caudal esencial o existencial como elementos, propiedades o atributos de ellas, tampoco constituyen impresiones subjetivas que nosotros después, por un mecanismo de pro-

(12) M. DE CORTE, *Valeurs et Incarnation*, en *Actes du III Congrès...* p. 187: «On conviègne en appeler «valeur» le terme de ces diverses tendances. En un sens, tout est donc valeur pour l'homme, car tout peut devenir objet de tendance».

(12) M. GARCÍA MORENTE, *Fundamentos de Filosofía*, lección XXIII, *Ontología de los valores*. Madrid, 1943, p. 361-375.

yección sentimental, objetivamos en las cosas mismas, haciéndolas buenas o malas.

Morente quiere salvar la realidad de los valores y su pertenencia al objeto de la ontología. Para ello ha de clasificar la unidad total del ser en tres categorías: El ser real, el ser ideal y la categoría del valor. Los valores no forman parte del ser real, porque ellos en sí mismos no son las cosas. Pero al fin las cosas son las que valen, sin que el valor pueda separarse ontológicamente del ser o cosa valiosa. Pertenece, por lo tanto, al grupo de objetos que no tienen por sí mismos objetividad, sino que se adhieren a otro objeto. A esto llamamos cualidad; no ciertamente cualidades reales, ni ideales «porque entonces las incluiríamos en el conjunto de estructuras del ser ideal» que, como los objetos matemáticos, podrían tener demostración. Y los valores sólo *se muestran* por la intuición y experiencia. Por lo tanto, para García Morente, los valores son «cualidades de cosas, cualidades irreales, por ser ajenas a la cantidad, al tiempo, al espacio y absolutas» (13).

Fácil es ver en estos análisis de Morente, ante todo, verdadera contradicción, como el colocar los valores en la categoría de cualidades irreales afectas a las cosas *reales*. Lo irreal e inexistente no representa atributo de cosas reales, mucho menos del género de cualidades necesariamente adheridas a las cosas reales, pues todo lo que éstas llevan es real y objetivo como ellas. La cualidad, en la filosofía tradicional, representaba una categoría muy real del ser, nunca identificable con meras idealidades o ficciones de razón.

En el fondo, toda esta especulación valorista de separación entre el mundo de los valores y el mundo de los seres plasmada en el axioma de Lotze: «Los valores no son, sino valen», responde a una inadecuada idea del ser, de su trascendencia y analogía. La doctrina tomista de la analogía enseña que el ser se abre y extiende, en una unidad analógica y en la universalidad de su comprensión, a todos los modos más diversos y al parecer contrapuestos de realización. La unidad del ser no se destruye porque el contenido analógico de este concepto trascendente se verifique tanto en el ser real y concreto como en el ser abstracto y de pura idealidad o en el mundo de los entes de razón; y dentro del ser real se aplica y descende, en analógica escala de grados, tanto a las cosas dotadas de sustantividad como a los elementos del ser, cualidades y cantidades, dinamismo y acción, a los seres absolutos, al ser de pura relación. Ninguna

(13) Ibid. p. 366-369.

modalidad particular, nada que pueda ser sujeto de la atribución de un juicio, puede sustraerse a la universal comprensión del ser.

Decir, pues, que los valores no son seres ni modalidad de ser y atribuirles objetividad en las cosas, haciendo de ellos sujetos de juicios según los módulos de la lógica clásica, es un contrasentido en la filosofía tradicional. Juicios como los comprendidos en la fórmula general «los valores valen» son del tipo común de juicios existenciales, porque la forma verbal expresa predicados de acción, dados en lo concreto y contingente; por lo tanto, predicados accidentales, siendo los juicios de esencia siempre de predicados necesarios. Y todos los juicios de valor han de reducirse a la dualidad básica de juicios de esencia o de existencia, los más de tipo accidental, ya que el juicio valorativo se mueve en el plano de atribución accidental.

Ahora bien, en todo juicio de esencia o de existencia va implícita, según Aristóteles, la atribución del ser, sustrato categorial contenido en todo otro predicado. De aquí la incongruencia de García Morente y los teóricos valoristas, que tan de plano sientan el principio de que «los valores no son», a la vez que les atribuyen una estructura óntica y real. El mismo Max Scheler que, si bien niega la proposición de Lotze, defiende sin embargo esta concepción fenomenologista de que los valores «son *fenómenos* independientes que se aprehenden en la más amplia independencia de la peculiaridad de su contenido, lo mismo que en independencia del ser real e ideal» y, por lo mismo, al margen de la categoría de ser, no acierta a expresar la peculiaridad óntica o categoría en que ha de encuadrarlos sino llamándoles «cualidades valiosas» (14). Ciertamente, cualidades distintas de las otras «propiedades comunes» o de ser, cualidades originarias dadas en la percepción especial del sentimiento, pero al fin *cualidades*. Y el término cualidad expresa, desde la filosofía griega, una forma de ser, una categoría pertinente a la esfera ontológica.

Todo induce a creer que estos teóricos de los valores padecen un error de perspectiva motivado por análisis insuficiente y estrecho de la comprensión del ser. Piensan únicamente que los valores «no son» en el sentido de que no expresan algo absoluto o sustantivo, ni tampoco algo que añada nueva realidad o acrecentamiento de ser a los objetos valiosos. Así se desprende de una expresa afirmación

(14) MAX SCHELER, *Ética*, trad. castellana de la obra alemana, *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, por H. Rodríguez Sanz, Madrid, 1941-43. Tom. I, cap. I, *Bienes y valores*, p. 39-77, p. 241-43.

de G. Morente: «No hay algo entitativamente existente, que sea la belleza, sino que siempre belleza es cualidad de una cosa. Por consiguiente, examinando las relaciones entre la cosa que tiene valor y el valor tenido por la cosa, llegamos a la conclusión de que la cualidad valiosa—el valor—es irreal, en el sentido de que no es una «res», una «cosa» (15).

Si a eso se reduce el «no-ser» de los valores, trátase tan sólo de un no ser distinto de los objetos que valen. Lo que significa que su ontológica realidad se ha de confundir con la realidad absoluta del sustrato portador de valores. Así lo expresa otra afirmación más clara de Morente: «Porque los valores no son entes, sino que son cualidades de entes, su homogénea unión con la unidad total del ser no puede ser puesta en duda. Habría de ser puesta en duda si nosotros quisiéramos dar a los valores una existencia, un ser propio, distinto del otro ser. Pero no hacemos tal, sino que, por el contrario, consideramos que los valores no son, sino que representan simples cualidades valentes, ¿de qué? Pues de las cosas mismas» (16).

Por eso no puede decirse que la categoría ontológica del valer esté fuera de la categoría de ser, sino que incluye a ésta. Todo ello confirma la doctrina escolástica de la identificación del valor con las nociones supremas de bien, de verdad y de belleza, y, en un sentido más lato, con la de toda perfección de ser. También en estas nociones trascendentales el fondo o contenido ontológico se confunde con la perfección real de las cosas, pues todas ellas en cuanto entrañan de riqueza o grado de ser, en tanto tienen de valor de verdad, de bondad y belleza. Pero su estructura formal no es de ser absoluto, puesto que se constituyen por lo relativo, por su relación al apetito o tendencia del sujeto. Significan, dice la filosofía tomista, *in recto* la misma realidad absoluta de las cosas, y *de connotato*, la relación mensurante a las facultades del sujeto captadoras del valor de las cosas.

En este sentido puede también decirse que el bien y la verdad no son, con existencia y ser propios distinto de los otros seres. Y que constituyen un mundo aparte del absoluto, encuadrado en la esfera de lo relativo trascendental: *absolutum relative*. Tal es también la estructura de los entes morales—otra categoría, tan importante, de los valores puros—que, para la doctrina tomista, constituyen el caso

(15) G. MORENTE, *Fundamentos de Filosofía*, p. 367.

(16) *Ibid*, p. 375.

típico de las entidades relativas esencialmente adheridas a los actos físicos y conteniendo en su estructura el fondo real de las cualidades operativas y de toda actividad humana, desde su aspecto relativo de esencial ordenación al fin o a la regla moral.

En el fondo, pues, los análisis modernos sobre ontología de los valores vienen a confirmar la honda noción y estructura mixta de absoluto y relativo, objetivo y subjetivo, que la Escolástica había descubierto en las nociones transcendentales de bien, verdad y belleza. El mismo Max Scheler, al acentuar tanto la objetividad de los valores como propiedades contenidas en los objetos valiosos y en los bienes, no ha querido decir otra cosa. Con sus afirmaciones de que «los valores son independientes de los seres y de los bienes», sólo ha tratado de dejar bien asentada la vinculación necesaria de determinados valores con determinados seres, y el hecho de que «las cualidades valiosas no varían con las cosas» sino son determinadas por la aptitud o relación al sujeto. La misma sustancia puede ser veneno, comparada con un organismo, y alimento para otro; el mismo perfume es dulce o agradable para un sujeto y desagradable para otro. Pero, al lado de eso, afirma que «en los bienes es donde únicamente los valores tornan reales»; «en el bien es el valor objetivo y al mismo tiempo real», manifestando su convicción de que las cualidades de valor forman el contenido de los mismos bienes (17). En realidad, no se distinguen los valores de los bienes sino como de sus depositarios o sujetos. Y lo mismo de las personas valiosas, otro de los portadores—para Max Scheler—de las cualidades de valor. «Las personas valiosas se comportan con respecto a los valores de un modo análogo a como el bien (la cosa valiosa) se comporta para con el valor de la cosa» (18). Se trata, pues, de una mera distinción entre lo abstracto y lo concreto: «Con esto quiere decirse que debemos distinguir entre los bienes, es decir, los objetos valiosos» y los puros valores que las cosas tienen, o que «pertenecen» a la cosa», es decir, «los valores de la cosa» (19).

El equívoco de la posición valorista mencionada descansaba en una falsa idea de la suposición de los términos. No consideraba que valor es un término abstracto que, como tal, prescinde de lo existente y por sí sólo no es. Al igual que la «cualidad irreal de la belleza»

(17) MAX SCHELER, *Ética*, cap. 1, trad. española, tomo 1, p. 46-51.

(18) *Ética*, tom. II, p. 406ss.

(19) *Ética*, tom. I, p. 48.

de que decía Morente: «Si yo separo la belleza de aquello que es bello, la belleza carece de ser; la belleza no es». Parejamente el valor o «la valiosidad», como noción abstracta, queda desesenciada y desvinculada del existir, y cabe decir que los valores no son, sino solamente existen cosas afectadas de valor. La abstracción formal —decía Sto. Tomás— separa la forma del sujeto, quedando ésta, como tal, en su estado de irrealidad. Pero las cosas valientes, las cualidades valiosas, sí existen, y en ellas, en la perfección del ser en que se encarnan, es donde tiene su plena realización la esencia del valor.

IV. Propiedades de los valores

Los demás aspectos de la teoría general de los valores vienen a confirmar esta reducción que hemos establecido de la filosofía de los valores a la filosofía del ser y de sus propiedades trascendentales. Los teóricos valoristas descubren, en la descripción fenomenológica de la esencia del valor, una serie de características además de las dos notas fundamentales en que han situado la esfera ontológica del valor: Que esto no es el ser y que es una cualidad adherida a las cosas o personas como sus depositarios. Pues bien, todas ellas podemos fácilmente trasponerlas en conceptos de la filosofía tradicional.

Ante todo, los valores se presentan con la nota de *no indiferencia*. Nuestra experiencia inmediata, dice Morente, advierte que las cosas del mundo no son indiferentes, sino que cada una de ellas nos afecta con su tonalidad peculiar, por la que unas son buenas y otras malas, agradables o desagradables, etc. Esta no-indiferencia consiste en que no hay cosa alguna ante la cual no adoptemos una posición positiva o negativa. Por lo tanto, visto desde el lado del objeto, no hay cosa alguna que no tenga algún valor. (20)

Tal no indiferencia se explica por la intrínseca relación de lo axiológico a nuestras facultades estimativas, fundada en su conveniencia o no a las tendencias apetitivas. Y en cierto modo corrobora la trascendencia que la filosofía tradicional atribuye a los supremos valores de bien, verdad y belleza, contenidos, según diferentes grados, en todos los seres.

La anterior característica se completa con la de *bipolaridad*. En la entraña misma de todo valor va implicado el ser bipolar en el sentido de que nunca un valor va solo sino a él se opone un contrava-

(20) GARCÍA MORENTE, *Fundamentos de Filosofía*, p. 362.

lor, una cualidad de signo opuesto. Al valor conveniente, bueno, sublime, se contrapone lo disconveniente, malo, ridículo.

Tal revelación de la polaridad bivalente de los objetos valiosos no es ni más ni menos que la vieja teoría de los contrarios, tan bien delineada por Aristóteles y atribuida por él en propio al reino casi entero de lo cualitativo: *Qualitates sunt susceptibles contrariorum*. No sólo en virtud del fundamento de las cualidades en que se mueven los valores y a los cuales es propia la gradación intensiva entre dos extremos opuestos, sino que el ser bipolares conviene a los valores por la relación al sujeto por la que se constituyen. Toda relación mensurante se ha de desdoblar en los dos extremos de la contradicción: El objeto es por fuerza adecuado o inadecuado, bueno o malo, verdadero o falso, igual o desigual.

Tal vez la nota más propia de los valores haya de verse en su *relatividad*. El ser relativos a un sujeto, para quien las cosas tienen valor, es nota esencial a todo valor, pues ya hemos visto que su formal diferencia era su relación de aptitud o conformidad frente a alguna necesidad del sujeto. Esto no agota los múltiples aspectos de relatividad de los mismos. Por una parte, los valores son *relativos* a las influencias y cambios históricos en la apreciación de los mismos. Hay épocas en que se impone como valor por excelencia, la Libertad, la Democracia, la Razón, Cultura, la Vida, etc., para perder después su primacía y caer de su apogeo según las necesidades variables, el gusto y criterio valorativo de las masas. De otro lado, la «relatividad» de los valores puede significar su intrínseca limitación e imperfecciones, puesto que encontramos todos los valores mezclados de contravalor, de cualidades defectuosas y contrarias. La virtud se presenta penosa, la dulzura del amor se mezcla de dolor y amargura, la prudencia se hace pusilanimidad, la paciencia, debilidad, la valentía, audacia. Y no es posible obtener en este mundo los «valores puros», valores ideales sin mezcla alguna de contrario defecto, cuya realización sólo se da en el Valor absoluto o en el mundo de ideas ejemplares desencarnadas de su condición existencial.

Y todavía en *otro sentido* los valores son *relativos* a la opinión de los hombres. El juicio valorativo es en efecto el más sometido a la variación de las circunstancias y disposición interna del sujeto. Aquí relatividad vale tanto como *subjetividad*; pero ello no implica un subjetivismo y relativismo total, como si los valores no fueran nada independiente de la apreciación humana. Se trata de un parcial

relativismo que deja a salvo la sustancial objetividad de las cualidades valiosas.

Por eso, al lado de la relatividad se habla también, del carácter *absoluto* de los valores. Y puesto que lo relativo y absoluto se conjugan con las notas de subjetividad y objetividad, ya en este sentido los valores son absolutos, es decir, dotados de *objetividad* independiente de la libertad humana. El hombre no es creador de los valores dados en el mundo, como Sartre afirma, porque, siendo éstos aspectos del mismo ser, su realidad se confunde con la del mundo, que sólo en la concepción heideggeriana depende en su estructura ontológica del hombre (21). Aún más propiamente que trascendencia del sujeto, lo absoluto entraña trascendencia sobre el mundo. Bajo este aspecto también se afirman los valores absolutos y en todos se trasparenta una como perspectiva del Absoluto, en el sentido de que sólo será posible fundar la realidad de los valores recurriendo a un Valor supratemporal. En ese Valor supremo y por relación a él nuestros valores ideales de Bondad, Justicia, etc., adquieren categoría de valores absolutos.

Con esto va enlazada la última característica de los valores, su *Jerarquía*. Dentro del mundo de los valores y entre las diversas clases y grupos de los mismos existe una jerarquía, una gradación escalonada. Esta jerarquía, por todos reconocida, implica que unos valores son preferidos a otros clasificados como inferiores, v. gr. los valores espirituales a los valores vitales, económicos, y supone la subordinación de estos a los superiores. Pero, a la vez, puesto que toda ordenación jerárquica parte siempre de un principio de orden, plantea el problema de la realidad de un Valor absoluto, principio trascendente de ordenación en la escala de valores.

V. Problemática de la filosofía de los valores

La teoría general de los valores ha de enfrentarse con dos problemas principales que ha tratado de resolverlos desde su punto de vista: El problema metafísico y el problema ético.

En cuanto al *problema metafísico*, cuantos suponen que los valores pueden existir sin sujeto o soporte de los mismos, es decir, sin el ser, lógicamente hacen la axiología independiente de la ontología. Tal es la posición extrema defendida por N. Hartmann. Igual

(21) R. JOLIVET, *Problématique de la valeur*, en *Actes*, p. 15-21.

actitud deben adoptar los partidarios del relativismo radical. En todo caso, si la filosofía del ser había de ser sustituida por la doctrina de los valores, la ontología debía ceder su puesto a la axiología. A la visión trascendente del objeto sucedería la experiencia inmanente del sujeto. A todo más habría lugar a una metafísica del hombre y del mundo desde el punto de vista antropocéntrico y sobre el plano fenomenológico. «Así las aspiraciones modernas del idealismo y humanismo obtendrían satisfacción en esta eliminación del ser en provecho del valor» (22).

Mas ya hemos probado que no hay oposición entre los dos aspectos, al contrario, que el valor se inserta y encarna en los seres constituyendo el alma de todas las realidades, el principio oculto que las hace estimables y deseables. Dada esta unificación básica y la trascendencia del concepto del valor, constituyendo una noción análoga y casi de la misma amplitud y universalidad que el ser, nada impide que la axiología se abra a los vastos horizontes de la metafísica del ser, dejando los estrechos límites de la intuición fenomenológica de las cualidades y estructuras materiales. Si el ser puede pensarse en términos de valor significando la perspectiva más actual y dinámica del mismo, como «acto» o perfección, es indicio de la aptitud de la teoría general de los valores para encuadrar en ella el problema metafísico, del que la afirmación del «Acto puro» representa el punto culminante. Las mismas ideas de orden y jerarquía, de esencial relatividad con intrínseca referencia al Absoluto que hemos encontrado en el seno de los valores, implicaban ya la afirmación de la Transcendencia, la realidad del Valor absoluto.

Así lo han entendido numerosos comunicantes del Congreso de Bruselas a que antes aludíamos (23). Entre ellos, una autoridad en la materia como R. Le Senne, aboga por una «metafísica axiológica», la más apta, según él, para remontarse a un valor eterno, que es Dios. Más aún, cree Le Senne que sólo por la axiología puede llegarse allí, pues «Dios no alcanza la dignidad de principio metafísico para el corazón sino a condición de tener por exigencia el amor y todos los otros valores, es decir, a condición de ser idéntico al

(22) A. ETCHEVERRY, *La valeur et l'être*, en *Actes...* p. 77.

(23) A. ETCHEVERRY, *Les valeurs et l'être*, p. 77ss.; N. BALTHASAR, *Transcendental. Valeur et hypervaleur*, p. 99ss.; R. LE SENNE, *Les Valeurs et la Valeur*, p. 107ss.; CAUSSIMON, *La transcendance et les Valeurs*, p. 93ss.; M. DE CORTE, *Valeurs et Incarnation*, p. 193ss.

Valor absoluto, exigencia infinita de todos los valores posibles» (24).

La *vía* típicamente «axiológica» para llegar a la identidad entre la Realidad metafísica y el Valor absoluto son, como indica Le Senne, las exigencias del Bien soberano, del Valor absoluto, latentes en nuestra voluntad. Nosotros podemos y debemos vivir para el valor. En esta búsqueda afanosa del valor se plantea ya todo el problema metafísico, pues nada puede satisfacer al hombre que tenga carácter perentorio, que sea un valor fugaz y transitorio sino sólo el Valor eterno identificado con el Bien absoluto. De todo valor parcial se trasluciría como una promesa y garantía cuyo sello es el Valor de todo lo que es y puede ser, el Valor absoluto.

Una *segunda vía* para remontarse por lo axiológico a la afirmación de la Realidad divina, es la metafísica de la participación y de los grados de ser. Esta metafísica de la participación del ser puede trasponerse en términos de valores y encuadrarse con toda propiedad en la metafísica valorista. Ha sido empleada con éxito por Lavelle y otros, y es, dice G. Morente, el proceso usado por Sto. Tomás para elevarse de los valores limitados, contingentes, hasta el Ideal divino de todos los valores que es el Valor supremo (25). El hombre comprueba que todos los valores que él reconoce y promulga en la experiencia, tienen carácter precario y limitado, mezcla de defecto y contravalor. La misma multiplicidad y dispersión a la vez que gradación jerárquica en que aparecen, le hacen ver que se trata de un sistema de valores *analógicos*, en referencia esencial a un término supremo y Fuente de todos los valores. El movimiento intencional que se apodera del espíritu humano hacia la unidad, hacia el «Valor absoluto» y consistente en sí, es irresistible. Este valor absoluto no puede reducirse a simples ideales de bien y de belleza, sino habrá de ser Realidad actual y creadora, porque la existencia limitada de las cosas valiosas es participada, y en su contingencia y multiplicidad en gradación escalonada encuentra el hombre líneas de emergencia que refieren el ser defectible y *ab alio* al Ser *a se*, Valor y actualidad pura.

El Valor absoluto debe ser trascendente y representar en un Acto puro la coincidencia del ser, la esencia y existencia, y por consiguiente, de la verdad, del bien y la belleza. Este Valor absoluto es el Ser divino que «enlaza en su perenne síntesis, las dos categorías de

(24) R. LE SENNE, *com. cit.* p. 111.

(25) G. MORENTE, *Fundamentos de Filosofía*, p. 392ss.

valor y de realidad», siquiera sean sólo conceptualmente distintas. La analogía y la doctrina de la participación refieren a El todos los valores creados, tanto en el orden estático como en el orden existencial y de valores de acción, espaciales, temporales, etc., enlazando toda la escala de valores con ese Valor increado por la vía de causa ejemplar y final, como Verdad y Bien trascendentes, y por la de causa eficiente, como Principio universal comunicable por el acto creador en todas sus participaciones temporales (26).

Ya Scheler enseñaba que, en la jerarquía axiológica, los valores de la persona (valores morales) son superiores a los valores de las cosas. Y, en aquellos, la persona como tal, la persona valiosa, representa el valor supremo al cual se subordinan todos los otros. Pero en su clasificación de los tipos de personas de valor—el santo, el héroe, el hombre de Estado—se olvidó de mencionar el Valor absoluto que realiza el tipo de suprema personalidad valiosa (27) y la síntesis del valor objetivo y valor de persona, en el que convergen, por ontológico enlace causal y por movimiento intencional de amor, todos los valores creados.

La teoría de los valores se abre, pues, al problema metafísico, presentando claros delineamientos de la solución del mismo; pero no como metafísica axiológica distinta, sino en virtud de esta solidaridad y fusión ya demostradas entre el valor y el ser que hace posible la trasposición, en términos de valor, de los supuestos fundamentales de la filosofía del ser, la analogía y la participación. Sin esa identificación, la axiología caería en estéril negación de la objetividad y trascendencia de los valores. La metafísica axiológica corrobora pues nuestra afirmación: «Nada de valor sin ser, nada de ser sin valor» (28).

El segundo campo de aplicación de la teoría de los valores es *la Ética*. A él vamos a aludir de nuevo brevemente para completar esta nota.

Los filósofos de los valores se han ocupado ampliamente del problema ético tratando de construir una ciencia moral sobre bases nuevas, según los nuevos supuestos de la esencia de los valores. El descubrimiento de la teoría de los valores, ¿obliga a cambiar la

(26) J. CAUSSIMON, *La transcendance et les Valeurs*, en *Actes...* p. 95-98.

(27) MAX SCHELER, *Ética*, trad. cit. vol. II, p. 406.

(28) A. ETCHEVERRY, *La Valeur et l'être*, cit. p. 81.

orientación respecto de las soluciones tradicionales del problema moral? Scheler, el principal promotor, con N. Hartmann, de la nueva orientación, ha querido construir su «Ética material de los valores» en espíritu de superación de la moral de Kant, pero sin retroceder en nada de los supuestos kantianos, porque su postura, dice Scheler, «no desea ser antikantiana, sino avanzar más allá de donde quedó Kant». En cambio, sí quiere partir «del fracaso de las éticas de los bienes y de los fines, y de los mundos de los bienes absolutos» que Aristóteles y la Escolástica habían construido y «supone la aniquilación que de estas formas de ética hizo Kant» (29).

Y ciertamente, la Ética valorista de Scheler y N. Hartmann, se mueve sustancialmente dentro de la línea kantiana. Sólo el formalismo del imperativo categórico y de la idea del deber han sido sustituidos por el fundamento material y objetivo de los valores. En cambio, persiste el apriorismo y autonomía kantianos dentro del obrar moral en la intuición emocional de los valores que se imponen necesariamente a la conciencia auténtica y determinan un obrar moral por encima de todo deber. En la realización de los valores más altos de amor, santidad y pureza, etc., se halla la más alta forma de vivir moral y esto se cumple por el atractivo del mismo valor, fuera de toda obligación y norma imperativa. El único fundamento del *deber* se halla en los valores y consiste en el *saber*, o en la conciencia emocional de los mismos, que, plenamente intuitivos, determinan una convicción y atractivo irresistible en nuestra voluntad.

En medio de los abstrusos análisis con que Scheler trata de diluir la auténtica noción del deber moral en un vago ideal de realización de valores, queda en pie su confesión primera de que su ética ha sido edificada sobre las bases kantianas de negación de una ley moral superior y apriorismo en la percepción de los valores y normas de obrar. Pero *esos supuestos subjetivistas* no son inherentes a una sana especulación axiológica; al contrario, han de tenerse como elementos extraños a la misma. Los valores no ofrecen meros *ideales* de obrar, puesto que representan objetivos y fines reales con tendencia y orden intrínseco hacia el Valor absoluto. Hartmann afirma que existe «una antinomia entre la ética y la metafísica del Absoluto, más radical que el abismo abierto por Kant y rayano casi en el «ateísmo postulatorio de Nietzsche». Y ya hemos visto que,

(29) M. SCHELER, *Ética*, tom. I, p. 22.

al contrario, la doctrina de los valores no sólo no es opuesta sino que postula una metafísica y la existencia del Valor absoluto.

Pero sobre todo Scheler no ha logrado distinguir, a pesar de laboriosos análisis, ni en los fenómenos de la conciencia ni en el objeto, los valores de los bienes, pues si no quiere reducir aquellos a fugaces impresiones subjetivas, necesariamente ha de describirlos en su existencia concreta como «cualidades valiosas» y elementos que integran el contenido de los bienes. Y así en verdad lo hace con el empleo de dicha calificación. De este modo, sus esfuerzos por separar la ética de los valores de la «ética material de los bienes y de los fines» tradicional fracasan por su base. Y la ética valorista, descartada de tales adherencias kantianas, viene a integrarse en la eterna ética de los bienes y de los fines, fundada en la filosofía del ser. Como esta filosofía, también esa ética eudemonista y finalista tiene por sello principal el estar fundada sobre el Absoluto, del que brota un concepto propio y estricto de la norma y el *deber ser*, forma de moralidad.

El Bien o Valor absoluto, que es a la vez fin último, no puede imponer a la voluntad del hombre exigencias normativas condicionales sino absolutas. No dice, «si quieres lograr la felicidad, debes»... sino pura y simplemente: «debes tender a tu último Fin o supremo Bien empleando todos los medios necesarios y evitando todo lo que se opone a él». Si de aquella manera condicional promulgara la norma, dejaría de ser Bien supremo y Valor absoluto. Y este carácter absoluto de la obligación moral es lo que hace que la acción sea por sí misma buena o mala, por su capacidad intrínseca de tender al Bien supremo y conformarse con sus exigencias normativas. La bondad o maldad moral no es algo optativo, dejado a nuestra decisión, o término ideal de una atracción valiosa, sino se impone al hombre en forma absoluta como obligación de labrar nuestra propia perfección (30).

La experiencia de la vida moral y el análisis fenomenológico de los valores no pueden ser contrarios a estas nociones de fin o Bien supremo y tendencia teleológica. Primero, porque los valores morales no son dados como objeto de una conciencia puramente fenomenológica de los datos de la percepción sensible, sino que trascienden a ésta. La idea de valor es en efecto tan abstracta como la idea

(30) Véanse estas últimas ideas en O. NICOLÁS DERISI, *El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral*, en «Strena Canonici Trotta», Buenos Aires, 1947, p. 249-50.

de ser. Fundada sobre el ser y las propiedades del mismo, como éstas comporta un elemento relativo en su estructura. Ahora bien, la relación sólo es percibida formalmente por la inteligencia que compara y ordena. Los valores no son, pues, puros fenómenos de la conciencia sensible, sino objetos propios de la razón, aunque estén dados materialmente en la experiencia inmediata (31).

Pero aún cuando los valores sean dados y captados en esa experiencia inmediata de la vida moral, no son ajenas a tal experiencia aquellas nociones superiores del Bien y la finalidad. Como reconocen modernos investigadores de la axiología, la finalidad es una noción que domina la experiencia moral. La finalidad es un hecho, y un hecho de experiencia. «El pensamiento moderno ha encontrado grandes obstáculos al definir la experiencia moral, porque, tratando de concebir la naturaleza humana a la manera como un físico la naturaleza material, hace abstracción de la noción de finalidad, la única que puede fundar los valores en la realidad sin reducirlos a simples hechos» (32). En esto existe perfecto acuerdo con la clásica concepción de Aristóteles y Sto. Tomás, quienes entendían las ideas de fines y actividad teleológica como arrancadas por la razón a la experiencia original del fenómeno sensible, según el tipo de los *sensibilia per accidens*, es decir, como datos percibidos por la razón en las impresiones de la conciencia sensible con la misma inmediata evidencia [con que son percibidos los agentes y la acción física en las cosas.

Por lo cual debemos repetir con E. Janssens «que la doctrina de los valores no permanece extraña a esta concepción; se asocia plenamente al finalismo y a él conduce en línea recta» (33). El instinto—añade—que es esencialmente tendencia hacia ciertos valores, no es siquiera concebible fuera de la idea de fin. Porque tales tendencias instintivas, determinantes del impulso interior hacia ciertos valores, son necesariamente relativas a tales fines o bienes, los cuales van inscritos, por decirlo así, en las necesidades hacia cuya satisfacción tienden.

Y como el valor en general se funda sobre el ser y los juicios de valor sobre los juicios de existencia de la lógica común, del mismo

(31) Cf. SIWEK, *Problema valoris in Philosophia S. Thomae et Cartesii*, *Gregorianum* 18 (1937), p. 520-532.

(32) E. HUSSON, *Nature et fondement de l'expérience morale*, en *Actes*,... p. 176

(33) L. JANSSENS, *Les valeurs morales et la finalité*, en *Actes*, p. 176.

modo los valores morales se fundan en última instancia sobre las nociones de Bien supremo y Fin último. Por eso, en su comunicación sobre *La Ética en tanto que teoría deductiva de los valores morales*, P. Frutiger (34), critica las posiciones positivistas tan frecuentes en los filósofos de los valores y en una literatura moderna abundante desde Dilthey y Wundt (35), imbuidos de una concepción de la filosofía moral como «ciencia de las costumbres» y preocupados simplemente de investigar y registrar los fenómenos de la conciencia moral. La ética quedaría así reducida a una ciencia positiva y experimental, en nada diferente, como decía también Ortega y Gasset, de la «Geometría o Aritmética». Tal concepción, añade Frutiger, es manifestamente absurda. La ética, como ya afirmaba Wundt, es por necesidad ciencia *normativa* y valorativa, consistente en juicios apreciativos del bien y del mal que por fuerza han de emitir reglas para nuestra conducta. Y tal ciencia por necesidad ha de estructurarse en un sistema deductivo que, partiendo de los principios indicados, proceda a la solución de su peculiar problemática y justifique sus apreciaciones prácticas o valores morales.

Conclusión. Resultados de la ética de los valores

Descartados de la ética de los valores tales supuestos aprioristas de procedencia kantiana, establecida ya su asimilación a la ética tradicional de los bienes y de los fines, quedan como aspectos suyos de verdad y conquistas logradas: *Primero*, la riqueza de análisis fenomenológicos sobre los hechos morales por ella aportados. Estos análisis profundos del fenómeno moral y sus diferencias del sentimiento estético, social o religioso, a que se han entregado con preferencia los teóricos de los valores, han enriquecido la disciplina moral con un cúmulo de materiales que, si no han llegado a constituir la psicología moral como ciencia teórica propia al lado de la moral normativa, pueden contribuir grandemente a precisar los conocimientos morales aportados por el intelecto deductivo.

Y, sobre todo, a la nueva escuela de los valores le queda el mérito de haber llegado a una visión más profunda del sentimiento moral en cuanto que ha puesto tan de relieve el hecho de que la percep-

34 P. FRUTIGER, *L'éthique en tant que théorie deductive des valeurs morales*, en *Actes...* p. 177.

(35) J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la Philosophie morale*, Louvain, 1947. p. 67-78.

ción de los valores morales está ligada a la acción y a la vida práctica, que el conocimiento moral es eminentemente afectivo y a él se llega por la *vía emocional*. También en esto se advierten influencias kantianas, pues, como afirma Dupréel, Kant tiene el mérito de haber descubierto esta evidencia particular de los valores morales y estéticos, de tipo irreducible a la *evidencia lógica e intelectual*, si bien se equivocó al establecer la primacía de aquella sobre la evidencia de la razón (36).

Respecto a esta gran verdad de que el sentido moral no consiste solamente en una facultad de razonamiento teórico sino en un conocimiento afectivo y práctico, si bien puesta en un primer plano y bajo nueva luz por la teoría de los valores, no podemos sin embargo extender a esta escuela patente de originalidad. No sólo cuenta entre sus precursores a Platón y la «dialéctica del amor» de S. Agustín y el pensamiento de Pascal de que «el corazón tiene sus razones que la razón no conoce», sino que la han enseñado toda la escuela mística cristiana y la doctrina católica de la fe como conocimiento dependiente intrínsecamente de la voluntad y de las disposiciones morales.

Pero, sobre todo, el representante genuino de esta doctrina, el que la ha desarrollado sistemáticamente y extendido a todas las formas de conocimiento de los valores morales, ha sido Sto. Tomás de Aquino. Su enseñanza de que el juicio práctico acerca del obrar humano, es decir, la evaluación o estimación de la conveniencia del objeto moral depende, como de factor esencial, de las disposiciones subjetivas, del estado pasional o sentimental del sujeto, es básica en gnoseología tomista y llave de oro en todo su sistema sobre el conocimiento moral.

Y es a la vez una de sus afirmaciones más constantes. Para el Aquinate, todo juicio o estimación intelectual sobre el bien y valores morales se funda en la inclinación de la voluntad. Si la voluntad se mueve hacia el objeto y lo desea, el intelecto no podrá menos de apreciarlo como bueno y conveniente. Y a través del impulso y acción de la voluntad sobre la razón práctica, influyen en nuestros juicios y valoraciones morales todas las disposiciones pasionales del hombre.

La fundamentación de este fenómeno del conocimiento moral era para Sto. Tomás evidente. El juicio de valoración moral, dice, es un

(36) E. DUPRÉEL, *Les valeurs et les évidences*, Actes... p- 43.

juicio práctico de conveniencia, pues que el bien o el valor es lo apreciado como conveniente. Tal juicio de conveniencia se asemeja a una ecuación, pendiente de los dos factores: el sujeto apetente y el objeto bueno. Es evidente que si varían las condiciones de uno de esos extremos, varía la ecuación y relación de conveniencia entre ambos. Por esta razón basta la mudanza de las disposiciones subjetivas para alterar la ecuación y cambiar en disonancia, la conveniencia del objeto, como la simple alteración del gusto o el paladar hace cambiar el gusto o estimación de los manjares. Tal verdad la había recogido Aristóteles en aquella frase axiomática: *Qualis unusquisque est, talis ei videtur finis*. Como son las disposiciones o el modo de ser de cada uno, así le aparecen las cosas, por aquello de que «juzga el ladrón»... Ahora bien, es evidente que el gusto o sensibilidad moral de cada hombre es profundamente alterado por las pasiones y otras tendencias afectivas que le hacen mudar en sus disposiciones respecto de las cosas. Es, pues, patente la influencia de las pasiones y estados emotivos en todo el dominio de los juicios prácticos, y bien podemos decir que tales afecciones internas son un factor decisivo en toda estimación o percepción de los valores morales, la cual ciertamente se demuestra como un conocimiento de tipo afectivo o emocional (37).

Este género de conocimiento emotivo, vital—sea de intuición inmediata, sea de percepción mediata—en que toma parte también la voluntad con todas las tendencias de la sensibilidad, ha sido llamado comúnmente *por connaturalidad afectiva*, porque la inteligencia juzga del bien concreto de acuerdo con la disposición connatural de la voluntad y tendencias afectivas. Sto. Tomás lo ha definido en una fórmula que traduce fielmente su pensamiento y el del filósofo de Estagira: «Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum». La verdad práctica, el entendimiento aprehensivo captador de las esencias morales en orden a dirigir la acción, tiene su norma, no en la adecuación con las cosas, sino en una conformidad con la rectitud interna del apetito, en una adecuación con la vida moral recta.

Esta fórmula, de la que ha hecho un uso tan constante el Aquinate (38) y constituye el principio orientador de su sistema moral, indi-

(37) S. THOM., *Summ. Theol. I-II*, q. 9, a. 2.

(38) Los textos principales de Sto. Tomás acerca de esto, *Sum. Theol. I-II*, q. 9, a. 2; q. 19, a. 3 ad 2; q. 57, a. 5 ad 3; q. 58, a. 5; I. P. q. 1, a. 6 ad 3; De Verit.

ca bien elocuentemente hasta qué punto la recta percepción de los valores morales o estimación práctica del bien moral y la virtud está íntimamente penetrada del factor subjetivo de la vida afectiva y exige la purificación moral del apetito. La aplica el Santo sobre todo a los juicios y estimaciones prácticas de la prudencia. Y ya sabemos el papel director de toda la vida moral que en la concepción del Aquinate ejerce esta virtud moral y la recíproca compenetración entre ella y los demás valores virtuosos que integran la moralidad humana.

Tal es, brevemente esbozada, la influencia profunda de lo práctico y emocional en todo el conocimiento de los valores, según el pensamiento de Sto. Tomás. Teoría aplicada por el Santo al conocimiento y estimación del bien, a los juicios sobre lo bueno y lo malo en nuestras acciones, corrobora una vez más la solidaridad e identificación del valor y el bien y a través de él con el ser. Y patentizan sobre todo que Sto. Tomás no sólo se ha adelantado a la axiología moderna, sino que, como asegura Derisi, «las modernas investigaciones de la axiología emotiva de Scheler y otros autores no hacen sino vislumbrar y deformar en teorías irracionalistas, esta profunda concepción tomista» (39).

FR. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.

Salamanca. Conven-
to de San Esteban.

q. 5, a. 10; q. 22, a. 9 ad 3,6. La fórmula citada se encuentra en ARISTÓTELES, *Ethic.* lib. VI, c. 2, Bkk I, 139a, 27: τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόπως ἔχουσι τῇ ὁρᾷ τῇ οὐσίᾳ.

(39) OCTAVIO N. DERISI, *El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral*, cit. p. 252.

Boletín de Psicología Experimental

I.—Obras de carácter general

Estudios de Psicología experimental (1).—Nos agrada sobremanera el tener que comenzar nuestra información bibliográfica presentando el primer volumen de las obras póstumas del P. Barbado, que significarán, sin duda, una aportación valiosa a la recta orientación de los estudios psicológicos. Mucho hemos de esperar de estos «Estudios», pues como nos decía, en cierta ocasión el editor, lo publicado por el P. Barbado constituye una mínima parte, y no la de mayor importancia, de los estudios de investigación suficientemente preparados.

Hablemos primero de los «Estudios», añadiendo después algo sobre la edición.

Aunque todos los trabajos de este volumen son de valor, ya que revelan idénticas características de redacción, los hay más estimables, y algunos ofrecen aspectos de auténtica originalidad.

El primer estudio—*Introducción general a la Psicología experimental*—tiene un carácter doctrinal, a diferencia de su obra *Introducción a la Psicología experimental*, preferentemente histórica. Lleva a cabo en aquel estudio un balance de opiniones con su valoración efectiva, una síntesis de doctrina, tan pensada, tan equilibrada, que creemos no ha sido superada desde el ángulo de visión de la escolástica.

Todo el que se haya asomado, aunque sea tímidamente, a ese caos que se adivina bajo la ininterrumpida aparición de modernos conceptos sobre la Psicología, escuchará agradablemente la palabra autorizada del P. Barbado, el cual caminará con paso firme, a pesar de lo movedizo del terreno. No dejará de censurar las posiciones extremas de los modernos y de algunos escolásticos; pero, en realidad, unos y otros le deben agradecer el que les señale un posible camino de aproximación en beneficio mutuo, vivificando la investiga-

(1) *Estudios de Psicología experimental*, por el P. M. BARBADO, O. P., Consejo Superior de Investigaciones Científicas.—Instituto «Luis Vives» de Filosofía. Madrid, 1946. 5 x 17. Págs. 818.

ción moderna con los principios eternos de la escolástica, y ampliando los horizontes de aplicabilidad de esos principios mediante las técnicas modernas plenamente garantizadas.

Al decirnos que la Psicología es ciencia natural, parece que deben desaparecer las reservas de los modernos, que sólo ven metafísicas en la Psicología tradicional. Igualmente aparecerán infundadas las vacilaciones de algunos neo-escolásticos ante el éxito de los estudios relativos a la función orgánica, ya que los triunfos de la Psicología fisiológica son legítimos en buena ortodoxia escolástica.

En su actitud de imparcialidad y de revisión de conceptos, lamentará las fluctuaciones, los deseos conciliatorios, la amalgama de doctrinas, existentes en el neo-escolasticismo, al dejarse influir por las corrientes modernas sin estar bien empapados en el espíritu de la escuela. Por otra parte, sentirá vértigo ante el maremagnum de opiniones y tendencias recientes. Pero, recobrada la serenidad, puede ya clasificarlas, señalar los puntos débiles, aceptar lo útil, sin dejarse sugestionar por la brillantez o complejidad de los sistemas, y guardándose además de aceptar concepciones aparentemente cercanas a la escolástica, pero de contenido ideológico muy distinto, como el moderno reaccionismo.

Realizada esta labor de selección, vienen los intentos de síntesis y fusión de esas pequeñas psicologías en un conjunto orgánico de doctrina. Todos aplaudirán este ensayo, conociendo lo difícil que es dar coherencia y unidad a tendencias tan dispares. Para el P. Barbado esta síntesis se da perfectamente en la Psicología tradicional escolástica, que «admite todo lo que hay de afirmativo en las escuelas modernas, rechazando sólo sus limitaciones y sus exclusivismos» (p. 92).

Precisado el concepto de Psicología en general, examina luego el de Psicología experimental. Lo realiza a base de su tesis favorita de la autonomía de esta ciencia o su distinción específica de la Psicología racional. Como en otros trabajos anteriores, señala también aquí las raíces tradicionales y el entronque escolástico, aspectos que se le han discutido.

Lo cierto es que su actitud no debe interpretarse en un sentido de predilección por la parte experimental con menosprecio de la racional. Es preciso reparar en un aspecto que el P. Barbado trata siempre con cariño: las relaciones de amistad, de ayuda y compenetración entre las dos ciencias. Ambas, dice, saldrán beneficiadas. Este ángulo de visión que a él cautivaba, puede impresionar agradablemente a todos.

Consideramos esta faceta como una de las más interesantes en su programa científico. Si su vocación fué la Psicología, su pasión ha sido la Psicología escolástica. Y para él esta Psicología, si tiene mucho de estático e incommovible, dada la solidez de sus principios, es esencialmente dinámica y progresiva.

según un dinamismo que brota de esos mismos principios, aptos para todos los desarrollos lógicos y vitales. Por eso su actitud era: aceptar las técnicas modernas como elementos de construcción, pero tamizadas según criterios clásicos tradicionales. El P. Barbado quiere ser antiguo y moderno. Si en lo uno hay solera y tradición; en lo otro hay progreso y adaptación.

Los temas desarrollados en el segundo estudio—*Principios de Psicofisiología tomista*—no son homogéneos. Quizá sufriera algo el trabajo desglosándolos, a pesar de su relativa autonomía. En todo caso, su inclusión en unos «Estudios de Psicología experimental» parece que no debe hacerse sin advertir que varios de sus capítulos son más propios de la Psicología racional. De hecho esta fué la práctica del P. Barbado al explicar estos primeros capítulos en la Universidad de Madrid, no en la cátedra de Psicología experimental, sino en la de racional.

Esta indicación en nada afecta al valor intrínseco de los diversos trabajos, que para nosotros es muy grande, y con visiones originales en su orientación filosófica. Pero nuestro Boletín no se sitúa en este punto de vista.

Los últimos artículos pertenecen ya a nuestro campo experimentalista. Al relacionar la intelección con la magnitud del cerebro, centra toda su discusión en torno a dos únicas leyes: la de Aristóteles y la de Sto. Tomás. La conclusión a que llega no puede ser más consoladora para su alma aristotélico-tomista: «Las investigaciones modernas han venido a confirmar la ley de Aristóteles» (p. 297); «la ley de Sto. Tomás recibe de la experiencia el grado de certeza que en ciencias naturales exige Cayetano» (p. 325).

Del último artículo, estudiado con profusión de detalles, se deduce que todas las tentativas para buscar órgano al entendimiento han salido frustradas, y todas las pruebas experimentales, desvirtuadas. Efímeros han sido los triunfos materialistas, en sus búsquedas anatómicas y clínicas. El entendimiento no se deja alcanzar por las técnicas de laboratorio ni aprisionar por los retículos de las células. Podemos todavía respirar una atmósfera más sutil, dando vista al cielo azul, con luminosas perspectivas espirituales.

El tercer estudio—*Correlaciones del entendimiento con el organismo*—responde a otro trabajo publicado en esta misma Revista el año 1926. Como redactado cuatro años más tarde, aparece más completo en su doctrina. Ya se sabe que el P. Barbado recogía, en sus publicaciones, los resultados más recientes. Cotejando estos dos trabajos, se ve, efectivamente, esa ilusión de su vida intelectual, signo de laboriosidad y de capacidad de adaptación.

Llegamos ahora al mejor de estos «Estudios», el más completo, el más documentado, acerca de un tema cuya síntesis histórica estaba sin hacer: *Estu-*

dio histórico de la doctrina acerca de las localizaciones cerebrales. Con razón ha sido elogiado por la crítica. Hasta se le ha querido separar de los demás. Sin embargo, las características de redacción son comunes a todos ellos.

Es sabido que el tema de las localizaciones cerebrales era especialmente grato al P. Barbado, como puede advertirse en sus publicaciones. El estudio que forma parte de este volumen, tiene además el mérito de ser el último de los trabajos elaborados por el autor, ya que lo dejó sobre su mesa de estudio y corregido para su publicación, según nos advierte el editor (p. 34).

El problema avanza desde sus primeros esbozos—hechos vulgares y fenómenos mal interpretados—, continuándose con la reseña de las principales tendencias, que van abriéndose camino. Presentarán estas diversas alternativas, pero poco a poco se irán dibujando mejor, e irán recortando sus aristas al choque con las teorías que pretenden suplantar aquellas opiniones. Van desfilando filósofos, médicos, psicofisiólogos... con sus pruebas y procedimientos técnicos, cada vez más refinados. Todos, sin distinción de razas ni de ideologías, acuden a depositar su suerte, hasta que pueda ceñirse el plebiscito. Debemos alegrarnos de tan numerosa concurrencia, pues si no han de faltar curiosos y deportistas de la ciencia, tampoco faltarán colaboraciones eficaces.

Como ya se indica en el título, es un trabajo histórico. En este sentido, puede considerarse acabado, perfecto, aunque nos diga el autor que es una reseña compendiosa (p. 413). Bien se echa de ver que conoce los orígenes y desarrollo histórico de los problemas psicológicos, gracias a su valiosa biblioteca, que ha podido ser calificada de número uno desde el punto de vista histórico.

Los tratadistas modernos se han acostumbrado a las técnicas experimentales, llenas de números, curvas, fórmulas estadísticas, y creen que debe olvidarse todo lo escrito hace poco más de un siglo. Pretensión ingénua de noveles escritores, partidarios del estilo rápido. En cambio, el P. Barbado nos dirá que hay mucho de valor en manuscritos antiguos y en viejos pergaminos, no sólo para la evolución de las ideas, sino como elementos integrantes de un sistema de verdades que se va paulatinamente organizando. Esa misma historia nos descubrirá lo engañoso de muchas conquistas modernas, cansados ya de verlas repetidas y arrinconadas.

El último estudio—*Doctrina tomista acerca de las relaciones del alma con el cuerpo*—creemos que se sale también de los límites de la Psicología experimental. Y así no hemos de comentar este hermoso estudio. Pero esta reserva, que nos plantea el carácter de nuestro Boletín, no implica censura alguna para el trabajo, de gran mérito para la Psicología racional, con capítulos muy logrados, como el de las potencias y sus mutuas influencias.

Digamos algo sobre la Edición. Sinceramente agradecemos al Editor su ardua labor, que nos ha proporcionado estudios de tanto interés y valor, y que hubieran podido quedar inéditos.

Igualmente felicitamos al P. Ubeda por sus páginas de presentación, en que realza la personalidad del P. Barbado. Reseña hecha con cariño y simpatía; y trabajo necesario para la mejor valoración de estos Estudios.

Con la misma confianza, nos permitimos exponerle algunos puntos de vista, de importancia muy secundaria.

Nada diremos del título de la obra. Previamente hicimos saber al Editor alguna disconformidad. Pero comprendemos las dificultades dada la heterogeneidad de los trabajos seleccionados. Por otra parte, hace una aclaración (p. 30), que puede orientar al lector.

Al principio de cada Estudio creemos que no sobraría la fecha de su redacción. Es verdad que consta ya en la visión de conjunto, que nos presenta al principio de este volumen. Pero el interesado por un estudio particular quizá no lo advierta por la distancia; por otra parte, convendría que las citas de estos trabajos no se hicieran según la fecha de publicación de los volúmenes que irán apareciendo. Esta exactitud en la cronología parece muy conveniente en trabajos históricos o de investigación.

No habiendo lugar para una obra sistemática, la ordenación de estos trabajos póstumos ha de resultar difícil. En verdad que no siempre aparece claro el criterio seguido. De todos modos, lo que nos interesa es tener reunidos todos estos trabajos. Lo demás puede dar ocasión a trabajos posteriores de confrontación y de sistematización.

Quizá estuviera bien, al menos en las tesis capitales del P. Barbado, remitir a algunos lugares paralelos, que puedan hallarse en sus publicaciones anteriores. Se apreciaría mejor la homogeneidad de su obra y la evolución de su pensamiento. Algo se ha hecho.—¿Convendría hacer algo más?—Desde luego, en el caso de que hubiera trabajos sin la redacción personal del autor, lo creeríamos muy conveniente.

Análogamente, en temas que aquí únicamente se soslayan, podría hacerse referencia a otros escritos suyos, cuando existan.

Una última sugerencia. Algunos de estos estudios hace años que estaban redactados; aptos, al parecer, para la impresión. Sin embargo, el P. Barbado se reservaba, y los dejaba reposar. Seguramente para completarlos más tarde, pues la caza del último dato es característica de todo investigador. Sabemos que las adquisiciones más recientes eran recogidas con el mayor esmero y paciencia en su valioso fichero. Es labor personal del P. Barbado. Su criterio de hoy sería añadir esos datos a los trabajos que hace tiempo tenía redactados. ¿Por qué no hacerlo? Quizá es tarea ímproba para el que tiene que manejar

instrumentos de trabajo ajenos. Acaso se teme alterar el pensamiento original. Pero quizá hay modo de superar esas dificultades, y entonces ese pensamiento parecería, con toda seguridad, claro, coherente, progresista, actual.

* * *

Alma y espíritu (2). Como se advierte en el Prólogo, no se intenta presentar un «tratado de psicología experimental». Destaca siempre más lo filosófico, incluso materialmente; la parte experimental se pone en letra pequeña, como indicando algo meramente marginal. El dato positivo es, en este libro, más bien motivo ornamental que fondo. Remitirá muy pronto a los tratados amplios de Psicología experimental (pp. 4, 45, 61...). Y aun por ciertos detalles, se podría deducir que, si demuestra conocer las tendencias de la moderna psicología, no se fija en detalles de especialista. Algo de esto tiene que llevar consigo el carácter manual de la obra.

Doctrinalmente sigue la dirección aristotélico-escolástica, según la tradición de su Instituto, aunque no todos le admitirán lo que dice de la especie expresa en los sentidos externos (p. 51), y el no distinguir el sentido común respecto de los sentidos externos (p. 58).

No entra en polémicas al tratar temas muy discutidos. No es ese su propósito. (pp. 42; 44, 92...).

Su fin principal, según advierte en el Prólogo, es «dar a conocer un poco de la riqueza natural del alma humana». Lo lleva a cabo valiéndose de una exposición amena, sugestiva, y un estilo vivo, que despertará simpatía en círculos menos técnicos. Puede constituir una prueba excelente de cómo numerosos temas psicológicos, envueltos ordinariamente en el tecnicismo árido de las escuelas, pueden suscitar publicaciones de gran difusión con un ropaje menos austero. Willwoll ha sabido poner calor y vida en los problemas del alma, sin abandonar su plan filosófico. Es acaso lo más característico y lo más grato de la obra que reseñamos.

La traducción nos parece a veces algo forzada. Así el «Woller» alemán es traducido por «queredor», vocablo que parece gustarle, pues lo repite bastantes veces (pp. 173-175).

Tampoco nos satisface la cualidad de conceptos que parece expresarse en el título de la obra, ni vemos qué sentido preciso pueda tener en el autor, ni por otra parte, hemos hallado aclaración alguna.

(2) «Alma y Espíritu», por Alejandro WILLWOLL, S. J.—Versión española, por José A. MENCHACA, S. J. Editorial «Razón y Fe», Madrid, 1946.—19 x 13, 5. Páginas, X-270.

II.—Orientaciones modernas

La Psicología de C. G. Jung (3).—La doctora Jolan Jacobi—discípula del gran psiquiatra y psicoterapeuta suizo C. G. Jung, cuya psicología explica en la actualidad—ha tomado sobre sí la ardua tarea de darnos una síntesis del pensamiento de Jung, a través de más de un centenar de publicaciones. Con todo—dice—será más bien una breve introducción, ya que exponer el trabajo de toda la vida de un hombre, el fruto de 40 años de investigación en pocas páginas, constituye una tarea irrealizable (p. 23).

Por otra parte, el mismo Jung reconoce que no ha llegado el momento de lograr una teoría total de su psicología: «Considero mis opiniones como proposiciones y ensayos para formular una nueva psicología científiconatural, fundada, en primer lugar, en la experiencia inmediata del hombre» (p. 26).

La personalidad de Jung merece, sin duda, conocerse. Aunque no todas sus ideas deban aceptarse, hay conceptos que han venido a aumentar nuestro fondo de conocimientos psicológicos; por ejemplo, acerca del método de asociación, su tipología, etc. La aprobación explícita de este libro por el mismo Jung (p. 23), revela el acierto que ha tenido la doctora Jacobi en la interpretación de su pensamiento.

La doctrina de Jung, según se expone en este libro, consta de una parte teórica—esencia, estructura y leyes de la dinámica de la psique—, y de otra parte práctica: aplicación de esos principios teóricos. Su punto de partida es la realidad absoluta de todo lo psíquico, que es un mundo propio, regido por leyes también propias (p. 29). Su obra se apoya exclusivamente en la experiencia (p. 30).

El inconsciente es centro de su teoría. La esfera consciente flota como una islita en la inmensidad del inconsciente (p. 33). «El inconsciente es más antiguo que la conciencia... Una gran parte de nuestra vida la pasamos en el inconsciente: dormidos o en crepúsculo... Es innegable que la conciencia *depende* en todas las situaciones de la vida del inconsciente» (p. 35).

Las cuatro grandes funciones congénitas a todo individuo son: *pensar, intuir, sentir y percibir*. Como cada una de ellas ofrecerá dos formas distintas de reacción *extraversión e introversión*—, resultan, en total, ocho tipos psicológicos (p. 58).

Como Freud y Adler, concede también Jung extraordinaria importancia a los sueños, «no sólo como el camino que conduce al inconsciente, sino como

(3) Dra. J. JACOBI: *La Psicología de C. G. Jung*. Trad. de la 2.^a edic. alem., por el Dr. José M. SACRISTÁN.—Monografías de Psicología normal y patológica. Espasa-Calpe. Madrid, 1947. 23 x 15, 5. Págs. 212.

una función, merced a la cual el inconsciente *manifiesta en gran parte su actividad reguladora*» (p. 68).

En su aspecto dinámico, Jung concibe el sistema psíquico total como algo que se encuentra en perpetua movilidad energética (p. 80).

Pasando al orden práctico, la psicoterapia de Jung tiene un aspecto médico y otro educador. La personalidad del médico desempeña, en su terapéutica, un papel más importante y activo que en todos los demás métodos de psicología profunda. El instrumento principal de su método es el sueño, fenómeno psíquico que ofrece muy fácil acceso a los contenidos del inconsciente; y junto al sueño, las fantasías y las visiones. Jung ha sido el primero que ha analizado series enteras de sueños.

Como elemento perturbador de lo psíquico, concede importancia al principio del placer (Freud) y a la voluntad de poderío (Adler), pero para Jung existen otros factores también muy importantes: la necesidad espiritual y religiosa congénita de la psique. Esta concepción constituye un principio fundamental de su teoría, que la distingue de todas las demás (p. 92).

Con esto creemos haber dado una breve idea del libro. No es este el momento apropiado para dar un juicio sobre las doctrinas de Jung, ya que propiamente sólo nos corresponde hablar del resumen hecho por la doctora Jacobi. Desde luego, el lector debe ir prevenido en lo que se refiere a la terminología. Para Jung el «alma» es solo un determinado «complejo funcional delimitado superior y extenso» (p. 31). Identificará pensamiento y conocimiento (p. 37). El sentir será «lo agradable y desagradable» y sus apreciaciones las realizará por intermedio de las emociones (p. 38). Mi persona es «un complejo funcional, al que se ha llegado por motivos de adaptación o de comodidad necesaria, la cual no es idéntica a la individualidad» (p. 47).

El concepto de totalidad tampoco coincide con el de los gestaltistas (p. 37). Hablará de la «energía», pero advirtiéndolo que es en un sentido distinto, por ejemplo, del concepto aristotélico (p. 80). Nos dirá también que «es imposible interpretar la relación causal como causa y efecto, sino que debe concebirse únicamente como sucesión» (p. 95). Se expresará en términos de finalidad, pero no quiere que se confunda con lo teológico (p. 97). Etc., etc.

Psicología sin alma (4).—Si la obra anterior era exposición de una doctrina psicológica contemporánea, la que ahora presentamos tiene misión crítica, refiriéndose no a una, sino a un grupo de tendencias modernas.

Para ello se hace una defensa valiente de tres temas, ya clásicos en nues-

(4) Hubert GRÜNDER, S. J.: *Psicología sin alma*. Trad. del inglés, por Dionisio DOMÍNGUEZ, S. J.—Editorial Difusión. Buenos Aires, 1945. 18 x 13 Págs. XVIII-198.

tras escuelas, y de la más alta trascendencia: substancialidad, simplicidad y espiritualidad del alma.

Opina el P. Gründer que el mejor modo de oponerse a las acusaciones contra la escolástica es presentar un ejemplo concreto de discusión. La elección parece oportuna, ya que, como nos dice en el Prólogo, «la psicología moderna es esencialmente una *psicología sin alma*». Aunque a muchos modernos no agrada la expresión, y aunque otros protesten fieramente, no hemos de reparar nosotros en el vocablo, sino en el concepto, de cuya exactitud, en la práctica, no dudamos.

En su desarrollo, procede el autor con paso seguro. La primera labor es fijar terminologías, a fin de evitar esa vaguedad e imprecisión de los modernos. Sin ser intransigente con el vocabulario psicológico actual, dará siempre un sentido preciso a los términos del problema para poder orientarse después al resolverlo. Los principios de solución son clásicos, pero a veces en nuestros manuales aparecen demasiado esquemáticos, y por lo tanto, prácticamente inabordables para los lectores de orientación no escolástica. El autor sabe darles un desarrollo conveniente y asequible a un círculo más amplio de lectores.

No siempre utiliza todos los argumentos válidos, sino los más combatidos o los que mejor se armonizan con su plan de elegir un terreno neutral, accesible a la discusión. El dominio de las tesis escolásticas, le da siempre facilidad para moverse, dentro de la literatura contemporánea, sin perder el equilibrio. Es más, sabe sacar provecho de esa misma literatura para amenizar la exposición, revelar contradicciones frecuentes, mostrar desavenencias entre los autores, salidas de cuestión, imprecisiones, etc. En medio de esa confusión, aparece más clara y coherente la tesis clásica, tradicional.

No por eso desprecia la investigación moderna; tampoco teme sus avances «Los más recientes progresos de la fisiología se armonizan fácilmente con la filosofía escolástica» (p. 35). Y más adelante escribe: «Tales son los tan decantados inventos, en los que se cimenta el materialismo contemporáneo. Si los despojamos de las hipótesis gratuitas y monstruosidades metafísicas, no hay uno tan sólo, realmente positivo y experimental, que no encaje sin la menor violencia dentro de los moldes de la psicología escolástica» (p. 90).

Sabe también que no todo es tan moderno, como a veces se proclama. «La dependencia que media entre la inteligencia y el organismo no es ninguna *revelación* de la fisiología moderna; muchos siglos antes habían asentado y discutido el hecho, al menos en sus líneas generales, Aristóteles y los escolásticos» (p. 65).

Creemos, pues, realizado el propósito del P. Gründer, y puede ser una prueba más de la eficaz colaboración que debe establecerse entre las dos psicolo-

gías, según la fórmula del autor: «Ambas psicologías se completan mutuamente» (p. 42).

III.—Psicología de la sensación

La base de la sensación (5).—La redacción de esta obra ha tenido por base un curso de conferencias pronunciadas por el autor en la Universidad de Londres. El profesor Adrián goza de excelente reputación en el dominio de la filosofía nerviosa, habiendo llevado a cabo investigaciones que le han merecido el Premio Nobel en 1932.

«Adrián, nos dicen los editores, ha tratado de aclarar el problema de la naturaleza de los procesos que tienen lugar en los nervios, así como de los que acontecen en los órganos de los sentidos» (p. 6). De ahí que su campo de investigación vaya íntimamente ligado a un problema muy antiguo y muy moderno: el problema de la transmisión nerviosa. Si los nervios son el puente de unión entre la excitación externa y el cerebro, es preciso averiguar qué es lo que circula por esos nervios para poder realizar esa transmisión.

Muchas han sido las teorías que se han sucedido en la historia. La doctrina actual, provocada por el descubrimiento de Steinach, se debe principalmente a los estudios realizados en el laboratorio de Cambridge por Keith Lucas y E. D. Adrián, maestro y discípulo.

La obra que anunciamos se limita a un grupo particular de esas investigaciones, llevadas a cabo por Adrián, pero que son consecuencia de la obra realizada por Keith Lucas (p. 18). El libro es justamente considerado como clásico, y desde luego de indudable interés para filósofos y psicólogos.

Adrián ve claramente el problema: «Cualesquiera que sean nuestras ideas acerca de la relación entre cuerpo y espíritu, no podemos ignorar el hecho de que existe una brecha poco satisfactoria entre dos acontecimientos tales como el pinchazo de mi dedo con un alfiler y la aparición de la sensación de dolor en mi conciencia» (p. 15). Y ya es alentador para todos, y meritorio para el doctor Adrián, el que pueda llegar a esta conclusión optimista: «...esta brecha es un poco más estrecha que antes» (p. 105).

Los primeros capítulos sirven de introducción, y tienden a hacer más inteligible el trabajo experimental, que comienza en el capítulo IV. A través de esta labor personal, se ven claramente las dotes específicas del investigador, describiendo con minuciosidad sus técnicas de exploración, precisando los resul-

(5) E. D. ADRIÁN: *La base de la sensación*. La actividad de los órganos de los sentidos. Versión esp. de la reimpresión inglesa de 1934, por el Dr. F. GRANDE COVIAN. Monografías de Psicología normal y patológica. Espasa-Calpe, 1947.—23 x 15. Págs. 112.

tados obtenidos y midiendo bien su alcance, sin dejar de señalar alguna vez las nuevas perspectivas que pueden acariciar posteriores exploraciones.

La versión española —bien realizada, por cierto— merece sinceramente la gratitud de nuestros estudiosos.

Dinámica cerebral (6).—En 1941 era premiada una memoria de 100 páginas que el Dr. Gonzalo había presentado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas. La obra que anunciamos es desarrollo lógico y sistematización más profunda de las experiencias y pruebas sintéticamente expuestas en aquella memoria.

Su originalidad y su íntima relación con múltiples aspectos de la psicología de la sensación, son buenas razones para una entusiasta acogida.

La actitud general es revolucionaria. Si la nueva «Dinámica cerebral» se reafirma científicamente, muchos de los conceptos actuales de fisiología, psicología y patología cerebral, habrán de ser sometidos a nueva revisión.

En esta obra, ese nuevo punto de vista se lleva a cabo *estableciendo la actividad cerebral en el hombre sobre una base filosófica* (Pról.). Es una visión global, funcionalista, totalitaria. La doctrina clásica de las localizaciones ha de ser sustituida por otra de carácter dinámico. «La actividad cerebral constituye una unidad funcional, en la cual no caben atomismos ni autonomías de ninguna clase, puesto que las lesiones corticales repercuten sobre todo sistema cerebral» (p. 9).

Es preciso reconocer que esa actitud no es provocada caprichosamente, sino mediante estudios serios, concienzudos, llevados a cabo con la máxima escurpulosidad científica, durante un lapso de tiempo de 6 años (1938-1944), en contacto con centenares de heridos cerebrales. Ni puede ser objeción seria el que sean solamente dos los casos estudiados en esta obra; ya que, como dice el autor, «que se pretenda obtener una concepción fundamental o una generalización muy vasta sólo mediante un par de casos, está justificado cuando el análisis de los mismos ha sido lo suficientemente profundo para llegar a las raíces de la cuestión» (p. 4).

El punto de partida, más bien que un verdadero antecedente de estos estudios ha sido el célebre caso *Schneider*, herido cerebral de la guerra del 14.

Los hallazgos fundamentales de la nueva doctrina se reducen a tres: 1.º) *la singular disgregación de las funciones alteradas*, que dependería de dos factores: intensidad y duración del estímulo aplicado; 2.º) *el fenómeno de refuer-*

(6) *Investigaciones sobre la nueva «Dinámica cerebral»*. La actividad cerebral en función de las condiciones dinámicas de la estabilidad nerviosa, por Justo GONZALO. Premio del C. S. I. C. en 1941. Tomo I. Instituto «Santiago Ramón y Cajal». 1945. 23 x 16. Págs. XVI-362.

zo, en virtud del cual la estimulación acústica o táctil puede mejorar la función óptica, y en general, cualquier clase de acción nerviosa refuerza por acción de sumación el nivel de excitabilidad de la actividad cerebral; 3.º) *la repercusión cerebral*, es decir, la perturbación de todas las funciones del cerebro y en ambos lados, producida por una sola lesión, no muy extensa, en contra de las doctrinas de localizaciones cerebrales.

Analizando sus dos casos M y T, y aun Schn., llega a establecer un nuevo tipo claramente definido de perturbación cerebral que llama *síndrome central*, el cual se define por las propiedades siguientes: 1.ª) *trastorno de repercusión total y simétrica*; es decir, la lesión de zonas centrales de la corteza cerebral afecta a regiones que perturban la unidad funcional dinámica del cerebro, y la alteración repercute en las dos mitades del cuerpo; 2.ª) *trastorno de la excitabilidad*, en el que ésta queda disminuida, como era de esperar después de la destrucción de la masa cerebral; 3.ª) *reducción dinámica*, ya que el trastorno de la excitabilidad trae consigo la disgregación de funciones, ocasionando una simplificación o reducción dinámica de las mismas.

La exposición de la «Dinámica cerebral», según nos dice el autor, no es más que el estudio detallado del síndrome central, apoyando toda la investigación sobre una base fisiológica estricta (p. 70).

Pero junto al análisis experimental de los factores cualitativos que determinan una actividad, figura la valoración cuantitativa de los mismos, única manera de agotar la cuestión.

Dada esta orientación general, pasa a estudiar la aplicación de estos principios a los tres sistemas sensoriales principales: la visión, el tacto y la audición. En este primer tomo se ocupa de la visión, reservando lo demás para un segundo volumen.

La doctrina general del Dr. Gonzalo presenta analogías con la actitud del moderno gestaltismo. El mismo lo reconoce (p. 65), y varias veces acude a este sistema para obtener la confirmación de sus teorías. No siempre, sin embargo le satisfacen sus soluciones (p. 249).

Añadamos también que no siempre le sigue con éxito. No podemos, por ejemplo, suscribir el siguiente párrafo: «La inteligencia es solidaria de la estructura del campo sensorial y, siguiendo en esto a los gestaltistas, no cabe oposición entre funciones sensoriales e intelectuales, pudiéndose fácilmente admitir que la inteligencia es un modo de organización espontánea» (p. 348),

En general, la lectura de esta obra nos causa una impresión excelente. Presenta todas las características que pueden exigirse a un estudio verdaderamente científico. Asienta bien sus principios; en ellos apoya su construcción, y a ellos acude para hacer las rectificaciones que cree necesarias. Cuando no está

bien definida la investigación sabe reservarse (p. 190). Por eso dice también: «Sabemos muy bien cuánto es posible avanzar todavía» (p. VIII).

IV.—Personalidad y carácter

El Psicodiagnóstico de Rorschach (7).—Es difícil dominar un primer movimiento de escepticismo ante pruebas psicológicas como las que constituyen el método de Rorschach. Todavía recordamos nuestro primer momento de sorpresa al oír, por primera vez, el fundamento de este método, y el mismo gesto pudimos advertir en nuestras explicaciones de clase.

Pero esta primera impresión no ha sido duradera para nosotros. El estudio del método y las prácticas que presenciábamos en el «Instituto Nacional de Psicotecnia» de Madrid, nos han llevado a apreciar el método en su justo valor.

La prueba, como es sabido, consiste en interpretar unas láminas que tienen unas manchas de tinta de forma indeterminada. Rorschach, después de numerosos ensayos, seleccionó 10 modelos distintos.

Parece difícil, a primera vista, hallar un contenido racional en unas manchas informes. El método debía suscitar polémicas. Sin embargo, se ha abierto camino. A partir de la monografía de Rorschach, la bibliografía ha crecido extraordinariamente, lo cual testifica su progresiva importancia, y los resultados de la experiencia del mismo Rorschach han sido ampliamente confirmados. Es preciso convenir en que no son caprichos de sabios.

Sobre el significado de estas pruebas nos dice el prologuista: «El método de RORSCHACH, no es, como algunos infundadamente suponen, una prueba de inteligencia, ni tampoco la clave decisiva y universal para la solución del problema del diagnóstico psiquiátrico en todos los casos. En manos expertas, no hay duda alguna, el método de RORSCHACH proporciona datos de sumo valor respecto del tipo y del grado de clínica; pero el psicodiagnóstico de RORSCHACH es fundamentalmente un fino reactivo de la totalidad de la personalidad» (p. 5).

El método ha sido bien recibido en España. Pero su aplicación concreta no ha tenido siempre el mismo éxito, al ser manejado por personas no suficientemente impuestas en esta clase de pruebas. En este sentido, será de gran utilidad la obra del Dr. Salas. El material utilizado por él no ha sido superado por ningún otro autor. Consta de 695 sujetos normales y 1148 patológicos. Los muchos años dedicados a estos estudios le han dado una larga experiencia, especialmente necesaria en este género de investigaciones.

También quisiéramos llamar la atención sobre su fina capacidad para el

(7) Dr. José SALAS: *El Psicodiagnóstico de Rorschach*. Prólogo del Dr. J. M. SACRISTÁN. Ediciones Morata. Madrid, 1944. 24 x 17. Págs. 398.

análisis. Porque esta labor de detalle es muy característica de este método. Los matices psicológicos que puede suministrar al observador el análisis detallado de la infinidad de respuestas posibles, no han sido obtenidos por ningún otro sistema de exploración o examen.

No ha de perderse de vista que el valor de una prueba psicológica está en la elaboración de los datos. Sin embargo, ésta ha sido ya hoy precisada, sometida a una técnica objetiva, con su notación internacional y sus normas de interpretación. Sólo faltará el elemento subjetivo, lo puramente personal, lo intransferible: el sentido psicológico o habilidad especial del investigador.

* * *

El instinto y los impulsos en la fisonomía.—El carácter y la estructura nasal (8).—Son muy antiguos los intentos realizados con el fin de señalar normas precisas para conocer rápidamente el carácter de aquellos con quienes convivimos. Muchos se han fijado en los rasgos fisiognómicos. Y sobre esta base movediza se ha fantaseado extraordinariamente.

Todavía hay autores sensatos que no ven organizada científicamente la Fisiognómica o Psicofisiognomía, y se contentan con denominarla arte o la colocan en un grupo especial de meras «aficiones».

Sin embargo, Alispach, autor de estos folletos, cree que, según las investigaciones de Carlos Huter, cabe un método práctico e inmediato para el conocimiento del hombre. En el primer folleto, se conseguiría esto mediante el estudio de estos tres temas, que dan materia para otros tantos capítulos: Nuca y occipucio. Parte inferior de la cara, Forma de la boca. Y en el segundo folleto, mediante el conocimiento del significado de las formas nasales.

Por cierto que en estos manuales de divulgación se prescinde de la doctrina teórica, presentando únicamente la parte práctica. Quizá sea el aspecto menos grato de estos manuales, porque, aislados de sus bases teóricas, dan la impresión de un recetario doméstico para situaciones de urgencia.

Todavía hace poco se ha traducido al español una obra seria, una de cuyas conclusiones es, precisamente, el reverso del segundo folleto. «No es posible, —dice— obtener de la configuración de la nariz, conclusión fisiognóstica alguna relativa al alma o carácter» (9).

Se necesita tener mucha fe en las doctrinas de Huter —y acaso los que conocen sus obras fundamentales no la pueden conseguir— para darse por satis-

(8) WALTER ALISPACH: *El instinto y los impulsos en la fisonomía.—El carácter y la estructura nasal*.—Según las investigaciones de Carlos Huter.—Manuales de cultura psíquica. Ediciones STUDIUM. Madrid, 1946.-20, 5 x 14. Págs. 68 y 56.

(9) F. LANGE: *El Language del rostro*. Trad. esp., p. 88.—Barcelona, 1942.

fecho con estas fórmulas escuetas para internarse en el psiquismo de nuestros semejantes.

No es que desaprovemos este género de investigaciones; pero juzgamos que es necesario poner prudencia y sensatez en las leyes deducidas, a fin de no darles más alcance del que las premisas aconsejan.

Fácilmente se cree que un manual es suficiente para un diagnóstico acertado, porque resume un procedimiento que ha obtenido éxito en un investigador determinado. Es preciso no olvidar que si, en Huter, por ejemplo, ha dado resultado, acaso es por sus conocimientos teóricos, por su larga experiencia, que le han familiarizado con muchos detalles importantes y le han dado flexibilidad en sus interpretaciones concretas. Todo esto, juntamente con el factor personal del investigador, no está al alcance de ningún manual.

Por lo demás, no hemos de negar observaciones útiles al educador y sus consejos moralizadores, aunque a veces resulte difícil coordinarlos con expresiones desacertadas, como las del epílogo del primer folleto (p. 61).

V.—Psicología diferencial

Animales y hombres (10).—No podemos ocultar la grata impresión que causa la lectura de esta obra. Es científica, documentada; es amena, sugestiva; y presenta puntos de vista prácticos para el mejor conocimiento del hombre.

En el ambiente científico actual de ensayos constantes por superar la barrera, tradicionalmente infranqueable, que distanciaba los reinos animal y humano, merece destacarse el resultado más importante a que ha llegado la investigación experimental de Katz: «No se puede estimar al hombre simplemente como un ente natural, puesto que se mueve dentro de una esfera espiritual a la cual los animales no tienen acceso» (p. 7).

Comienza su estudio afianzando el punto de vista comparativo en Psicología, y analiza, como adecuada introducción a los problemas que va a tratar, el célebre error de *Clever Hans* y otras equivocaciones semejantes en la moderna psicología animal: perros policías, caballos de Elberfeld, etc. Todo esto nos indica lo cautos que debemos ser en la interpretación de la conducta animal.

En el capítulo II estudia la relación de la psicología animal con otras disciplinas, señalando, en primer lugar, su importancia para situar al hombre debidamente en el cosmos (p. 32). También es de interés para la medicina: «Los procesos normales en las especies inferiores de animales corresponden a síntomas psicopatológicos básicos en el hombre» (p. 38).

(10) David KATZ: *Animales y hombres*. Estudios de Psicología comparada. Trad. esp. por los doctores D. José GERMAIN y D. Antonio MELIAN. Espasa-Calpe, Madrid, 1942. 23 x 15, 5. Págs. 262.

He aquí otra curiosa indicación pedagógica: «El látigo» tiene tan mala reputación como la «vara» en la educación infantil. Hoy empleamos métodos más humanos para adiestrar los animales para que sean útiles al hombre» (p. 45). Por eso continuará diciéndonos que «los avances más recientes en la «enseñanza del animal» constituyen una materia de meditación para el pedagogo» (p. 46).

En el capítulo III expone el problema del método, optando por el *fenomenológico*: la observación del animal sin otra finalidad que describir con absoluta imparcialidad y sin prejuicio alguno su conducta en relación con la vida mental que en ella pueda revelarse. Observación constante, comprensiva, simpática, del animal en las condiciones más naturales.

Nada tenemos que oponer a esta actitud, pero no puede satisfacernos la crítica que se hace del método de analogía, como ya hicimos notar en nuestro anterior Boletín.

Nos agrada especialmente el último capítulo: *El hombre y el animal: Una comparación psicológica*. Amplía el concepto, anteriormente indicado, que implica radicales diferencias entre las más variadas formas de la conducta animal y humana.

* * *

Cómo son y cómo piensan las mujeres (11).—Escribe el autor de esta obra: «El tema «mujer» ha preocupado siempre al hombre y soy de los que creen que ahora socialmente necesita prestarle una atención mayor que nunca» (p 11).

De la mujer han hablado psicólogos, biólogos, artistas, historiadores... A pesar de todo, ella está convencida de que es una incógnita para el hombre; ella lo intuye. Al pretender abordar el tema, se choca siempre con la intuición femenina, que es una defensa para no ser analizada y conocida (pp. 8 y 11).

Afirma el Dr. Morales Noriega que la investigación sobre la mujer fracasará si no se apoya en el estudio de sus dos componentes esenciales: cuerpo y alma sustancialmente unidos. Teniendo esto en cuenta, cree poder lanzarse, con ciertas probabilidades de éxito, a opinar sobre las mujeres.

Su profesión de médico, lleva consigo una educación biológica más o menos amplia. La psicología le hará apreciar otro de los componentes. Como hombre de la calle, se considera libre de ser un biólogo o filósofo que ignora que hay un mundo, que es *la calle*.

No tiene los peligros de ser «sólo» un médico que se agita y revuelve a través de materia, como humores y hormonas, olvidándose del alma; ni el de ser

(11) Dr. Luis MORALES NORIEGA: *Cómo son y cómo piensan las mujeres*.—Santander, 1945. 21 x 15 Págs. 228.

«sólo» psicólogo que no se acuerde lo suficiente de la química y de la biología (del cuerpo); ni el de ser «sólo» teórico del psiquismo, ya que hace vida de calle.

Sin embargo, no pretende ser afortunado en su empeño. «Estos ensayos, —dice,— no tienen otro objeto que mostrar al lector el croquis del sendero o camino que seguí, para intentar saber «algo» de las mujeres, para poderlas juzgar» (p. 10).

El estudio del carácter no resuelve el enigma «de cómo es una mujer». El carácter no pasa de ser solamente un perfil de la persona. Una caricatura, es más útil que un cuadro o una fotografía, para conocer a la mujer (p. 31).

Otro camino, aun más incompleto que el carácter, en el estudio de la mujer, es la fisiognómica femenina (p. 35).

En los restantes capítulos nos habla del feminismo, de la mujer niña, de la mujer y el amor, de ciertas acotaciones a la mujer y de los caminos de vejez en la mujer.

Como puede verse, no se intenta un estudio sistemático y completo sobre el tema. Son ensayos diversos, que responden a momentos interesantes vividos por el autor. Sabe meditar sobre ellos, y presenta sugerencias útiles. Es un punto de vista personal: «Mi deseo, dice, ha sido solamente exponer mi opinión, en mi situación en la vida como hombre, como médico» (p. 224).

Creemos que este estudio resulta mejor en su aspecto negativo que en el constructivo, aunque hemos leído observaciones muy buenas y hasta penetrantes.

VI.—Psicología aplicada

El trabajo del hombre (12).—Este pequeño libro es una introducción breve y sencilla a la ciencia del trabajo humano.

La psicología ergológica está realizando una misión digna de todo elogio, ya que ha beneficiado igualmente al patrono y al obrero, siendo uno de los capítulos de mayor porvenir en las relaciones sociales.

Ya es hora de relevar el concepto pesimista del trabajo, dando impulso a las iniciativas de los que quieren hacerlo lo más agradable posible. Las célebres experiencias de Taylor, creando una organización racional del trabajo, y el punto de vista administrativo de Fayol, son los precedentes históricos de estos estudios, dignificadores del trabajo, bajo esta doble consigna: mayor rendimiento y menor esfuerzo.

La autora, conocida ya en el campo de la psicología aplicada, analiza en

(12) Dra. Franziska BAUMGARTEN TRAMER: *El trabajo del hombre*. Trad. del alemán por Gitta STOETTER. Publicaciones del «Instituto Nacional de Psicotecnia». Madrid, 1943. 19 x 13. Págs. 96.

este libro las condiciones o factores que influyen en el rendimiento del trabajo: factores personales, materiales y sociales. Estudia únicamente los más importantes, recogiendo las observaciones y experiencias realizadas en cada caso.

He aquí los principios que dirigen su exposición: Cada trabajo debe: 1.º Ser productivo en el mayor grado posible; 2.º Ser ejecutado con el mínimo consumo de energías; 3.º Dar la máxima satisfacción al trabajador mismo; 4.º Fortalecer el sentimiento de comunidad (p. 79).

Termina su exposición con algunas «reglas para el trabajo», sumamente prácticas. La misma expresión es sintética, lo cual ayudará a recordarlas mejor.

Consideramos útil esta obrita para iniciarse en las modernas técnicas del trabajo, sin presentar novedades especiales, cosa que tampoco se pretende.

* * *

Orientación funcional y formación profesional (13).—La Colección «Monografías de Psicología normal y patológica», ha querido dar facilidad a los autores españoles a fin de que pudieran publicar sus trabajos personales de investigación. Consideramos un acierto el que se haya fijado en esta obra del Sr. Mallart, interesante por muchos conceptos, y premiada por el Ministerio de Educación Nacional.

Estudia, primeramente, qué sentido debe tener la educación u orientación funcional. El niño trae al mundo unas posibilidades de desarrollo y es preciso favorecer su desenvolvimiento. Para un desarrollo intenso y equilibrado, el niño ha de trabajar activamente, en vez de tenerlo en un estado de pasividad.

Esto le irá capacitando para la vida activa, lo cual conseguirá plenamente por medio de la profesión, que «constituye lo más importante de la vida y, tal vez, el centro de la vida entera» (p. 11).

En la orientación profesional, el punto de partida ha de ser el conocimiento de los individuos. El hecho evidente de que agrada a unos lo que a otros muchos desagrade, demuestra que no hay trabajos intrínsecamente agradables o desagradables. Lo que interesa es acertar con la vocación que conviene a cada uno. «Existe—dice—un cierto número de personas que tienen terminados y hasta tres carreras universitarias y, por falta de orientación vocacional de ellos, o por falta de orientación funcional de la enseñanza recibida, tienden a permanecer en situación de estudiantes receptivos, dispuestos a demostrar

(13) JOSÉ MALLART: *Orientación funcional y formación profesional*. (Psicotecnia.—Pedagogía del trabajo.—Profesiología.—Colocación). Obra premiada por el Ministerio de Educación Nacional. Espasa-Calpe. Madrid, 1946. 23 x 15. Págs. 182.

que han *aprendido*, pero incapaces de funcionalizar convenientemente lo que les han enseñado» (p. 29 nota),

Existe, indiscutiblemente, una relación entre la vocación y las aptitudes del individuo; pero no es tan grande como pudiera creerse. Es frecuente tomar por verdadera vocación lo que no pasa de ser un capricho. Hay que descubrir las auténticas vocaciones en cada profesión.

Los primeros datos para conocer al individuo ha de darlos la autoobservación. De ahí el interrogatorio individual o los cuestionarios autobiográficos profesionales. Esta primera exploración debe afianzarse con la observación de los padres o personas que conviven con él; y se completará con los informes de la escuela y otras instituciones de educación. Por fin, el examen fisiológico, antropométrico y psicotécnico, revelarán otros datos de interés para la futura vida profesional.

Conocido el individuo, nos falta otro factor importantísimo en la formación profesional y en la colocación: el conocimiento del trabajo. Y para conocerlo, hay que practicarlo viviendo el ambiente en que se realiza habitualmente. Se requiere conocer además la fisiología docente, corporativa y legal.

La orientación profesional colectiva puede llevarse a cabo por los medios ordinarios de propaganda ilustrativa y educativa: la conferencia, el libro, la prensa, notas radiadas, carteles sugestivos, cinematografías, museos, exposiciones...

Acerca de la intervención del Estado en la orientación profesional y en la colocación, escribe: «Se habla del fracaso en la colocación organizada, como se señalan grandes equivocaciones a la economía dirigida... A pesar de todo, probablemente nadie podría oponerse a la economía «bien dirigida» y a la colocación científicamente planeada y realizada» (p. 102).

Las precipitaciones en la colocación traen consigo frecuentes cambios de oficio, la agravación de defectos o predisposiciones a la enfermedad, los accidentes y el mal rendimiento del trabajo; todo ello en perjuicio del sujeto, de la empresa y de la colectividad nacional.

La práctica aconseja que entre la formación general y la profesional, entre la escuela primaria y la de especialización, exista, por lo menos, un escalón medio. Las profesiones intelectuales tienen el escalón del bachillerato; las profesiones de predominio manual necesitan el preaprendizaje.

Estas indicaciones serán suficientes para dar una idea del interés de los problemas desarrollados en esta obra. Bien se advierte que el autor conoce los recursos que proporciona el punto de vista profesional y técnico, como se nos había revelado en otros trabajos anteriores.

También agradecemos sus frecuentes y provechosas aplicaciones a España, con un sentido patriótico, altamente representativo y consolador. Sin menos-

preciar lo que hay ya de positivo, no deja de señalar las posibilidades que ofrece el ejemplo de otras naciones, estimulando así a la juventud y a la función docente. No se trata de copiar servilmente procedimientos extranjeros, sino revestir de la propia idealidad los principios científicos, universales, desarrollando así el genio de la raza y contribuyendo al acervo mundial de perfecciones que acercan a Dios (p. 9).

Ni deja de apuntar la solución cristiana, perfectamente armónica con la moderna ideología del trabajo. Señala también ciertos peligros morales, previniendo a los padres o tutores del niño.

Con muy buen criterio, insiste repetidas veces en la base psicológica que es preciso dar a estos estudios.

VII.—Los fenómenos metapsíquicos

Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos (14).—El P. Heredia, autor de este libro, no necesita presentación en el tema del espiritismo. Es sobradamente conocido por sus conferencias públicas —624, según dice—, por sus artículos periodísticos, por su anterior libro—«Spiritism and Common Sense», traducido a varios idiomas. Tiene, por lo tanto, aparte de sus conocimientos teóricos, una larga experiencia y contacto con las prácticas espiritistas que le autorizan para hablar, con fundamento, del tema propuesto.

Esta nueva obra consta de dos partes bien diferenciadas, aunque complementarias. La primera—*Los fraudes espiritistas*—, está destinada a descubrir las numerosas y variadas formas de engaño, utilizadas en la producción de los fenómenos denominados espiritistas. Para ello, ha empleado seguramente el procedimiento más apto: provocar esos mismos fenómenos ante el público, revelando el fraude en cada caso.

Manifiesta una habilidad y dominio peculiares, y sus descripciones están llenas de gracia y colorido. Su sonrisa e ironía quedarán grabadas y bien explícitas, por ejemplo, en el término «babilonio», que podría aceptarse como expresión feliz de la credulidad espiritista.

Revela, ciertamente, penetración y psicológica en su contacto, no sólo con los crédulos o «babilonios», sino en su análisis de la superstición, de la conducta de la multitud o masa y su influencia sobre la «gente de pluma», así como en «la psicología de una sesión espiritista».

La obra quedaría incompleta sin una segunda parte —*Los fenómenos metapsíquicos*—, en que se tratara de los casos no sometidos al fraude. En medio

(14) C. M. de HEREDIA, S. J.: *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*. Editorial Herder. Barcelona, 1946.—17,5 x 13. Págs. xii-406.

de tantos casos acumulados por años y años, es más que probable que se encuentren algunos verdaderos. Se ha hecho frecuente la frase de «un diez por ciento». El P. Heredia no cree en ese diez por ciento (p. 166).

Pero admitida la existencia de algunos, deben estos ser investigados. Dada la confusión de ideas, propone una definición de fenómeno metapsíquico que le pueda orientar en la investigación. Un fenómeno metapsíquico es: «Un efecto sensible, provocado por un Medium como causa instrumental, y producido por un agente intelectual *oculto* como causa principal, por medio de fuerzas algunas veces desconocidas» (p. 186).

Teniendo presente esta definición, puede ya distinguir los fenómenos metapsíquicos verdaderos de los falsos, los cuales va sucesivamente eliminando.

Y entonces puede ya preguntarse: ¿Hay o no fenómenos metapsíquicos?. La respuesta es afirmativa. El fenómeno metapsíquico, aunque raro, existe realmente.

Por fin, dada esta respuesta, debía proponer la explicación. Tres teorías se han formulado: diabólica, espiritista y natural. La primera no tiene ningún valor científico. La segunda no está demostrada científicamente. La única teoría natural que parece explicar el fenómeno metapsíquico es la *telepática*.

Adviértase que propone esta explicación «*no como un hecho comprobado sino como una teoría*, más o menos probable». De ahí su tesis final: «La sentencia que sostiene que la causa ordinaria y constante del fenómeno metapsíquico provocado es una comunicación telepática, entre la mente subconsciente del transmisor y la mente subconsciente del perceptor, tiene un fundamento bastante razonable para ser considerada como una hipótesis exploradora, digna de ser puesta a prueba científicamente» (p. 361).

En resumen: una obra interesante, por el tema; amena, por el modo de tratarlo; instructiva, por los fraudes que descubre; constructiva, al proponer una hipótesis exploradora fundada y sensata.

Quizá no agrade a todos la redacción literaria, salpicada de ironía y de críticas insistentes, con un léxico no siempre selecto. Desde luego, es algo muy peculiar. Pero lo cierto es que, si la seriedad está siempre bien en estudios científicos, el tema tratado en este libro, ha dado lugar a actitudes tan ridículas que la seriedad literaria queda comprometida con sólo revelar el fraude. Ni tampoco se ve incompatibilidad alguna entre una exposición, científica por un lado, y por otro llena de interés y amenidad.

FR. DESIDERIO ORDÓÑEZ, O. P.

Notas críticas, comentarios

Diego Lainez en la Europa religiosa de su tiempo: 1512-1565, por FELLI-
CIANO CERECEDA, S. J. Dos tomos de XXXIII-633-582 páginas. Madrid,
Instituto de Cultura Hispánica, 1945-1946.

He aquí una obra voluminosa que, dada su índole biográfica, parece querer agotar la materia. El tema bien lo merece, pues se trata del inmediato sucesor de San Ignacio en el gobierno de la Compañía, personalidad alta y singularmente dotada, como lo atestiguan sus múltiples actividades y las intervenciones en la política religiosa de su tiempo.

El autor confiesa en la introducción que ha pretendido delinear, más que el retrato de aquella época, que no lo desprecia tampoco, la historia del alma de un hombre representativo de esos años. A la época y al ambiente dedica, con todo, demasiadas páginas, que tal vez estarían mejor empleadas en la dilucidación de esas «zonas de penumbra», precisando el alcance de los testimonios, alegados en abundancia, pero faltos a veces de la depuración crítica necesaria en los hechos complejos, para situar a los hombres en su verdadera posición. La documentación, y más la doméstica, debe leerse, como advierte el autor, con la elemental precaución que requieren las «noticias unilaterales, egoístas, imprecisas e interesadas, dirigidas a influir en la moral y sentimiento del destinatario, y por eso con mucho arrastre de subjetivismo y comentario, distante del austero lenguaje de la realidad y de la situación efectiva».

La aplicación de esta norma de buen sentido queda sustituida con demasiada frecuencia por «un poco de simpatía y de corazón» que, aun siendo «los dos más bellos ornamentos del espíritu», deben ceder la preferencia en el «soberano quehacer histórico» a la fría reflexión de la búsqueda sincera de la verdad.

Y no es que abriguemos la más remota sospecha acerca de la sinceridad del autor sobre cuanto dice en su libro, creyendo que «no ha pecado voluntariamente contra la luz». Pero su pluma ágil, su tendencia literaria y el servirse generalmente de documentación de segunda mano, son cualidades que no favorecen gran cosa al rigor de las pruebas en el análisis minucioso y severo a que ha de someter el historiador los testimonios y autores de quienes proceden.

Ello se ve más claramente en los asuntos discutidos, en que la fiscalización de los hechos está más adelantada y por tanto se puede medir mejor el alcance de los cargos y descargos.

Un ejemplo a propósito nos lo ofrece el capítulo décimo *Láinez y Melchor Cano*, en que es preciso enfrentar a estas dos figuras tales como fueron en sí, sin asustarnos por el resultado. El padre Cereceda lo intenta, y aparentemente no escatima el rigor en presentar los cargos que pueden favorecer al dominico, para que no se diga que escamotea las dificultades de las pruebas en beneficio de su propia causa. Pero en su difusa argumentación se deslizan varios sofismas que revelan lo inseguro de la construcción.

En primer lugar, al exponer la interpretación de los hechos delineada por nosotros no hace mucho, se comete un grave dislate, presentando a Cano como opuesto a la corriente savonaroliana (I, p. 372), cuando fué uno de sus más decididos fautores. Sobra por tanto la página que se dedica a probar el antisavonarolismo de la Compañía, llevado por desgracia a censurable extremo.

Se pretende luego presentar a Cano en su ofensiva contra la Compañía como una excepción, ya que por entonces tanto Fabro como Araoz, personas destacadas de la misma, encontraron cariñosa acogida en todas partes. La lógica exigía que la enemiga de Cano se hubiera dirigido durante aquellos años contra esos padres. En su lugar se aducen quejas posteriores de otros jesuitas, fundadas más que nada en la hiperestesia de los querellantes, como lo hemos comprobado más de una vez en este enojoso pleito. Ni es tampoco exacto que el de Tarancón estuviera solo en su empeño, y una prueba de ello tenemos en las palabras de Láinez que el autor reproduce en la página 394 del tomo primero. En todo caso, antes de concluir por la fobia injustificada del dominico, habría que probar que algunos de la Compañía no se excedieron contra su persona, ni ofrecieron ocasión para que se sospechase de sus tendencias en materia de espiritualidad, extremos ambos que van concretándose más cada día, según avanza la investigación, y dan casi siempre la razón a Cano.

Por ese camino hay que buscar, a nuestro parecer, la solución del enigma, 'el misterio de la aversión de aquel hombre extraordinario'. Es candidez tratar de explicarlo por la supuesta interposición de Araoz para que Cano fuese confinado a Canarias, librándole así del insoportable trabajo de la cátedra, como insinúa el autor, tomando en serio lo que con demasiada ligereza escribían los jesuitas de aquí a Roma. Ni merece mayor crédito la versión de Ribadeneira, que pretende hacernos creer en un resentimiento del dominico al verse postpuesto a Láinez en Trento, cual si no estuviera sólidamente afianzado su paso triunfal por el Sínodo. Ello es una prueba más de la cautela con que hemos de recibir cuanto escribieron de aquel hombre singular los de la Compañía, tergiversando no pocas veces sus palabras.

El padre Cereceda no parece dar gran valor a este hecho, que resalta tan claramente en algunas ocasiones, entre otras con motivo de lo sucedido a propósito del subsidio eclesiástico de la Cuarta, de que el autor se ocupa en el apartado undécimo del capítulo que venimos estudiando. Aquí trata de presentarnos otra vez a Cano, siempre a base de relatos jesuíticos, en vergonzoso aislamiento, no teniendo de su parte más que al comisario de Cruzada, frente a la Princesa, al Consejo y a los padres Borja, Araoz y Soto.

Pero la verdad es muy otra. Porquz en primer lugar, sobre que la concesión de la Cuarta no estaba revocada, opinaban con Cano el Cardenal Pacheco, quien en calidad de Embajador lo avisaba desde Roma, y la mayoría de los letrados a quienes se 'encomendó su estudio por parte de la junta de los Cabildos mismos. El propio Nuncio en su alocución a los de la Junta les exhortó a que tratasen de un arreglo, pues aun suponiendo que estuviese revocada la concesión, «se podía tener por cierto que el Papa la confirmaría». Cano opinando, pues, con buen fundamento que no estaba revocada—no que el Papa no la podía revocar, como se dijo de él—, aconsejó que se podía proceder a la cobranza. Y en eso no vemos que se hubiera excedido lo más mínimo.

Pero la cuestión era muy otra, y en ella andaban muy metidos los Cabildos y sus representantes en Roma, negociando escandalosamente contra los obispos, contra el Rey y contra España, hasta buscar para ello el apoyo de Francia, cosa digna de castigo ejemplar, como apuntaba el Marqués de Sarriá, quien detalla otros procederes nada recomendables de los mismos. Se comprende, pues, que el Nuncio no quisiera mancharse con tales complicidades, y que un sucesor suyo avisase diez años más tarde—sin duda con encarecimiento—que aunque en España todos eran hostiles a Roma, excepto los Cabildos, *a estos les guía solo el egoísmo.*

Los dictámenes de Cano estaban dados, por tanto, con bastante mayor fundamento, prudencia y conocimiento de las cosas de lo que suponen sus detractores sistemáticos, y aunque puedan discutirse, son, por lo que sabemos, de alta calidad y fueron en general mejor recibidos que los contrarios. De ahí el empeño por parte de la Compañía en desprestigiarlos ante la opinión, aun sin tener conocimiento preciso de los mismos.

Un ejemplo típico de ello nos lo ofrece la descabellada delación enviada a Roma por el padre Luis de Mendoza, y que en parte reproduce el autor en el apartado que nos ocupa. Comienza el jesuita, para hacer el juego a los Cabildos, por presentar a los obispos españoles como desviados de Roma, según se manifestó, dice, en Trento, y ahora en la reunión que celebraron en Valladolid, donde trataron «de juntarse y hacer monipodio contra el Papa y la autoridad de la Sede Apostólica». Cuenta a continuación lo sucedido en Segovia entre el Obispo, discípulo de Cano, y su Cabildo, para concluir, en un arrebató de

archipapismo, que si su Santidad no vuelve por sí, «sea cierto que no tiene nada en España».

Luego se refiere a los dictámenes de Cano y a su alocución ante el Cabildo de Segovia, para procurar que se aviniese con su Prelado. Pero a título de que atentaba contra la autoridad pontificia, ni esta avenencia ni la declaración hecha por el dominico de la nulidad de los breves cuando son injustos, parecen bien al jesuita, y lo califica de necio, malsonante, escandaloso e impertinente a hombre sabio y católico. Y pasando adelante, encarga «que se diga a su Santidad, que mire por su autoridad, que le prometo que si no se resiente, que los obispos diventaran papas». Y para comprometer más a Cano, hace llamar a un letrado que escriba lo dicho por el teólogo dominico en Segovia, remitiendo el escrito a Roma. Por si eso fuera poco, todavía hubo otro desaprensivo jesuita, el padre Pedro de Tablares, que se cuidó de transmitir también a la Ciudad Eterna, al propio San Ignacio, la versión que corría en la Compañía sobre lo dicho por Cano en Segovia, añadiendo, cual si se tratase de una reencarnación de Lutero, «que deste fraile se podría seguir gran mal, si no se ataja a tiempo».

En todo esto el autor del libro sobre Láinez no acierta a ver el menor asomo de pasión, con tratarse de especies del todo calumniosas.

Afortunadamente Cano iba en ello bastante mejor acompañado con sus Obispos, quienes tan buena cuenta dieron de sí en Trento, que los aventurados jesuitas con sus desacreditados Cabildos. Pero la calumnia deja siempre huella, y el terrible Paulo IV no necesitaba de tan fuertes estímulos para reaccionar contra imaginarios enemigos. Por lo cual fué preciso años después, cuando se trató de poner en claro el proceder de Cano, que nuestro cardenal Pacheco le sacase de su engaño. «Díjome el Papa —escribía el cardenal a Felipe II con fecha de 13 de mayo de 1559—, que él había estado muy mal con él (con Cano) *porque le habían escrito de España que predicaba contra el poder del Papa*. Yo le dije *que le habían engañado a su Santidad, porque él era uno de los hombres que en Castilla más defendía la autoridad de la Iglesia y del Papa*.

En vista de lo que precede, suponemos que el padre Cereceda, pues manifiesta deseos sinceros de encontrar la verdad, se convencerá de que no pueden historiarse estos episodios de la vida de Cano sin más base que los manidos testimonios de sus encarnizados enemigos.

Y es curioso que se repare en la desenvoltura de nuestro teólogo al dar sus dictámenes —siempre bien meditados y sumamente ponderados, como no pueden menos de reconocerlo cuantos los hayan leído sin pasión en un texto mismo, sin fiarse de referencias infieles—, y no se ponga la menor tacha en el proyecto de reforma pontificia salido de la pluma de Láinez (de que se ocupa

nuestro autor en el capítulo xix, § 9), donde, para casos de necesidad suma, hay propuestas tales como la amenaza de convocar un concilio para resistir al Pontífice, y hasta la duda de si tiene fe recta y por tanto si es verdadero Papa. Estas medidas exorbitantes parecieron de tanta gravedad a su propio autor, que encarga proceder en ello con suma reserva para con los extraños, «sin dejar ningún escrito, si no fuese a hombre de quien se pudiese del todo fiar».

¿Qué dirían a esto los delatores de la conversación de Segovia?

Terminemos esta ya larga nota manifestando que el trabajo del padre Cereceda, a pesar de sus deficiencias, significa *un* gran progreso en la reconstrucción biográfica del insigne hijo de Almazán, sobre todo por haberlo encuadrado bien en la historia religiosa de su tiempo. Trabajos como este sobre nuestras mejores figuras del Siglo de Oro contribuirán a proyectar abundante luz acerca de lo que la Iglesia y la Sociedad deben a España en aquellos tiempos de reforma disciplinar y de transformación doctrinal

FR. V. B. DE H.

Tratado fundamental de Ascética y Mística.

GARRIGOU-LAGRANGE O. P., REGINALDO, *Las tres edades de la vida interior*.—Versión castellana del R. P. Leandro de Sesma, O. F. M. Cap. Ediciones Desclée de Brouwer. Buenos Aires. Dos tomos, con XXVIII-544 y 750 páginas.

La casa Desclée de Brouwer, en su Sucursal de Buenos Aires, ha editado la última gran producción ascético-mística del P. Garrigou-Lagrange: «*Les trois âges de la vie intérieure*», pulcramente vertida al castellano por el P. Leandro de Sesma, O. F. M. Cap.

El autor no necesita presentación. Su figura señera se yergue en el mundo de la moderna teología católica como una de sus figuras más representativas, acaso la primera de todas en materias ascético-místicas. Su obra, en cambio—la que hoy tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores—es todavía menos conocida entre nosotros de lo que merece por su valor intrínseco nada común. No pretendemos hacer aquí un análisis detallado de la misma que nos llevaría demasiado lejos; pero sí llamar la atención del lector ofreciéndole una idea siquiera sea sucinta, de su magnífico contenido.

Como advierte el propio P. Garrigou en el Prefacio de su libro, «esta obra quiere ser el resumen de un curso de ascética y mística que hemos ido explicando durante veinte años en la Facultad de Teología del Angélico de Roma». Esto ya nos dice bien a las claras que no se trata de una improvisación en

vistas a un fácil éxito de librería. Es una obra de elaboración lenta y meditada, en la que puede decirse que ha recogido el P. Garrigou la quintaesencia de su labor docente como profesor de Ascética y Mística en el Instituto Internacional «Angelicum» de Roma.

No se trata propiamente de un Manual de Ascética y Mística como los que suelen servir de texto en Seminarios, y casas de formación de religiosos. Le falta para ello el método rigurosamente didáctico y le sobra extensión; son más de 1.300 páginas, en dos abultados tomos. El mismo P. Garrigou nos explica el por qué de esta orientación: «La razón de no haberle dado la forma y modalidad de un manual, es porque no se trata aquí de acumular conocimientos, como se hace a veces en las pesadas tareas escolares, sino de formar el espíritu, proporcionándole sólidos principios y el arte de saberlos manejar y hacer las aplicaciones que de ellos derivan, y ponerlo así en disposición de juzgar por sí mismo los problemas que se le vayan planteando».

Como se ve, ha querido dar el P. Garrigou a su libro una orientación eminentemente práctica. Constituye un arsenal de datos para el técnico en la materia, pero también un excelente libro de meditación o de lectura espiritual y un magnífico auxiliar del predicador, sobre todo para la preparación de pláticas y retiros espirituales a almas selectas y ya suficientemente iniciadas en los misterios de la vida interior. Precisamente el P. Garrigou ofrece al final de su obra un índice-resumen distribuido en tres retiros espirituales, a base de 18 pláticas cada uno de ellos.

De todas formas y a pesar de esta orientación eminentemente práctica, a través de toda la obra se transparenta sin esfuerzo el gran teólogo que la planeó y redactó. En primer lugar, y ante todo, el P. Garrigou fundamenta sus conclusiones en los principios inconcusos del Angélico Doctor, que en frase de Pío XI continúa siendo la primera autoridad en las difíciles cuestiones que plantea la Teología Ascética y Mística. De los místicos experimentales se fija el P. Garrigou preferentemente en San Juan de la Cruz y San Francisco de Sales, aunque las citas de Santa Teresa son también muy abundantes a todo lo largo de la obra. He aquí un párrafo muy expresivo del Prefacio de su obra, en que nos dice el P. Garrigou cuáles han sido sus principales fuentes y las conclusiones a que ha llegado con ellas.

«Estas cuestiones hemos seguido principalmente a tres doctores de la Iglesia que de ellas han tratado, cada uno su manera: Santo Tomás, San Juan de la Cruz y San Francisco de Sales. Guiados por los principios teológicos de Santo Tomás hemos procurado captar lo más corriente y tradicional del autor de la «Noche oscura», y del «Tratado del amor de Dios» de San Francisco de Sales.

Así vemos confirmada —continúa el P. Garrigou— nuestra opinión acerca

de la contemplación infusa de los misterios de la fe, estando cada día más persuadidos de que dicha contemplación se encuentra dentro de la vía normal de la santidad, y es moralmente necesaria para la consecución de la *total perfección* de la vida cristiana. En algunas almas adelantadas esta contemplación infusa no se muestra todavía como un estado habitual, sino, de tanto en tanto, como un acto transitorio, que, en los intervalos, se mantiene más o menos latente, aunque va iluminando toda su vida. No obstante, si esas almas son generosas y dóciles al Espíritu Santo, fieles a la oración y al recogimiento interior, su fe se va haciendo cada día más contemplativa, penetrante y sabrosa, y gobierna sus actos haciéndolos más y más fecundos. En tal sentido mantenemos y exponemos aquí lo que nos parece ser la doctrina tradicional y hoy se enseña cada vez con mayor unanimidad: siendo, como es, *preludio normal de la visión beatífica, la contemplación infusa de los misterios de la fe es, mediante la docilidad al Espíritu Santo, a la oración y a la cruz, accesible a todas las almas que viven fervorosa vida interior.*

Igualmente creemos que, según la doctrina de los principales espirituales, sobre todo de San Juan de la Cruz, hay un grado de perfección al que no es posible llegar sin la purgación pasiva propiamente dicha, que es un estado místico. Creemos que tal es la doctrina neta y clara de San Juan de la Cruz...

Sin embargo, no crea el lector que el P. Garrigou ha redactado su libro en plan de polémica doctrinal. Ya realizó esta labor de contraste con las teorías opuestas en varias de sus obras anteriores, sobre todo en su magnífica «Perfection et contemplation». En esta que hoy reseñamos se limita a exponer sencillamente la doctrina que le parece verdadera esperando que se imponga en el ánimo del lector por la propia fuerza que lleva siempre consigo, inexorablemente, la verdad.

Claro que a pesar de este enfoque tan sereno y objetivo, su obra resulta una verdadera apologética de la verdadera mística tradicional. Probablemente ningún místico moderno ha sabido dar a sus estudios una orientación tan sólida, tan bien cimentada en los grandes principios de la Teología católica; y por eso acaso sea el P. Garrigou el autor que más honda influencia ha logrado ejercer entre los modernos investigadores de la ciencia suprema del espíritu, sobre todo entre los que sin desdeñar los datos de los místicos experimentales —siempre preciosos e insubstituíbles, pero inestables y movedizos como todo lo particular y fenoménico— tratan ante todo de buscar en los principios más firmes de la Teología la base y fundamento de sus conclusiones. Entre estos autores la unanimidad es cada vez más clara e indiscutible. Escuchemos al P. Garrigou —siempre en el prefacio de su obra— dando cuenta de este hecho y señalando la razón del mismo: «La unanimidad es mayor cada día acerca de estas fundamentales cuestiones, y con frecuencia es más real de lo que parece. Los unos,

teólogos de profesión, como nosotros, consideran *la vida de la gracia*, germen de la gloria, *en sí misma*, para poder señalar cuál *debe* ser el pleno desarrollo normal de las virtudes infusas y de los dones, la disposición próxima para recibir inmediatamente la visión beatífica, sin pasar por el Purgatorio, es decir en un alma totalmente purificada, que ha sabido sacar provecho de las pruebas de la vida, y a la que nada queda por expiar después de la muerte. Si-guese de ahí que, en principio, de derecho, la contemplación infusa está dentro del camino normal de la santidad, aunque se den excepciones que nacen del temperamento individual, o bien de ocupaciones absorbentes, de un ambiente poco favorable, etc.

Otros autores, fijándose principalmente en *los hechos*, o en *las almas individuales* que viven la vida de la gracia, concluyen que hay almas de vida interior, verdaderamente generosas, que nunca llegan a esas alturas, que, no obstante, son el pleno desarrollo normal de la gracia habitual, de las virtudes infusas y de los dones.

Ahora bien, la teología espiritual debe, como cualquiera otra ciencia, considerar la vida interior *en sí misma*, y no en tal o cual alma individual, en tales o cuales circunstancias, desfavorables muchas veces. Del hecho de que haya robles mal formados, no se sigue que el roble no sea un árbol robusto y de bellas líneas. La teología espiritual, aún dándose cuenta de las excepciones que pueden explicarse por tal o cual circunstancia, debe buscar sobre todo de fijar *las leyes superiores que rigen el normal y total desarrollo de la vida de la gracia considerada en sí misma*, y señalar cuáles son las disposiciones próximas para que un alma totalmente purificada goce o reciba *inmediatamente* la visión beatífica».

Esto es, cabalmente, lo que hace el P. Garrigou a todo lo largo de su preciosa obra. Invitamos al lector a que lea y medite por sí mismo las enseñanzas del gran teólogo dominico, a quien felicitamos cordialmente desde estas páginas, a la vez que deseamos a la versión castellana de su obra el éxito cumplido que merece entre el público español e hispano-americano.

FR. A. ROYO MARÍN, O. P.

La segunda Escolástica, el tomismo y Suárez.

CARLO GIACON, S. J.: *La seconda Scolastica*.—Vol. I: *I grandi commentatori di San Tommaso*.—Archivum Philosophicum Aloisianum, 11, 3. Milano, Fratelli Bocca, págs. 223.

El R. P. Giacon ha continuado con esta segunda obra su «Ensayo histórico-crítico sobre la Escolástica». En dos volúmenes anteriores, bajo el título «Guillermo de Occam», había expuesto de un modo profundo la formación y deca-

dencia de la Escolástica, es decir, las grandes líneas del sistema filosófico aristotélico-tomista y la inmediata oposición al tomismo y consiguiente decadencia de la Escolástica con la formación del Nominalismo, en sus dos grandes figuras Escoto y Occam.

Con el presente volumen inicia el estudio del gran renacimiento escolástico que se abre en el siglo xvi. El autor llama a este segundo período—que para él se extiende por todo el siglo xvii y parte del xviii y tiene al fin su propia decadencia—«la segunda Escolástica», puesto que el otro período que se inicia en el siglo xix y continúa en este siglo, representa un nuevo y fundado renacimiento de esta filosofía, que bien puede llamarse la «tercera Escolástica».

A ese segundo período clásico va a dedicar sus nuevas consideraciones histórico-críticas que al parecer se dividirán en cuatro volúmenes. El actual estudia la primera fase, es decir, la Escolástica anterior al Tridentino, en los tres grandes comentadores de Santo Tomás: Cayetano, el Ferrariense y Vitoria. Aquella época es designada por Giacon período «de la constitución del Tomismo», pues «si en el Concilio de Trento la Suma de Santo Tomás fué puesta al lado de la Sagrada Escritura, sobre la mesa de las discusiones, esto se debió en gran parte a la valorización de la doctrina tomista operada por sus dos grandes comentaristas... Esta revalorización sirvió admirablemente a la *constitución del tomismo* como sistema rigurosamente racional». Si las críticas acumuladas por los opositores de Santo Tomás hubieran prevalecido, la preciosa herencia aristotélico-tomista tal vez habría pasado a ser un recuerdo histórico. «Este peligro fué eliminado por obra sobre todo de Cayetano y Ferrariense» (p. 47). «Las teorías del acto y la potencia, de la esencia y la existencia, de la materia y de la forma, en su *genuina interpretación* como distinción de todo ser en acto puro o en compuesto de acto y potencia, *distinción real de esencia y existencia*, imposibilidad absoluta de existir la materia sin la forma, siguieron en pie como bases de la *metafísica escolástica*. También muchas consecuencias de estas posiciones fundamentales fueron defendidas egregiamente: la unidad de la forma sustancial, la distinción de las facultades y la esencia del alma, la materia prima como principio de individuación, la relación distinta de su fundamento, la realidad de las últimas categorías aristotélicas del ser. En gnoseología, además, la distinción real entre entendimiento agente y posible, la doctrina sobre las especies cognoscitivas, y el principio de la inmaterialidad como causa de la intelectualidad fueron liberadas de las erróneas interpretaciones según las cuales podían aparecer irracionales. Dependientemente de estas posiciones se trataba de resolver nuevos problemas, cuyo planteamiento ya se presentía... En otro punto, Cayetano previno a su tiempo» (p. 47-48).

El P. Giacon se demuestra en esta y en las anteriores obras un tomista

convencido, de la madera de los Mattiussi y Billot. Tomista que conoce y acepta el sistema de Santo Tomás en la esencial y rigurosa estructuración de sus principios, tal como se refleja en las 24 tesis tomistas, y lo quiere a través de sus comentaristas clásicos, los que marcan «el período constituyente» del tomismo, y han revalorizado la herencia aristotélico-tomista, salvándola de la ruina y confusión engendradas por los ataques nominalistas.

No es de extrañar que, a lo largo de la obra, el P. Giacon profiera juicios histórico-críticos llenos de nobleza y objetividad. «Ya en Cayetano y el Ferrariense» se notan vacilaciones y concesiones (al nominalismo) sobre algunos puntos más característicos de Santo Tomás... Después de los dos grandes comentaristas, la síntesis tomista, si bien no se sustrae a alguna ligera inflexión y desviación, permaneció intacta entre los dominicos; se aflojó en cambio entre los jesuitas, más aún en los discípulos de Suárez que en Suárez mismo. No se retornó al nominalismo pero se recibió algunas influencias suyas, y aún el persistente escotismo logró dejar adherencias poco coherentes con el resto de la especulación» (p. 10).

Era humanamente imposible poder obtenerse la perfecta limpidez del sistema en aquellos primeros, aunque ingentes, esfuerzos de depuración. «Puede notarse cómo, en algunos puntos delicados de la metafísica tomista, sus más autorizados intérpretes, como Cayetano y el Ferrariense, o dudaron ante las últimas consecuencias, o, sin tal vez pensarlo, se apartaron de la genuina enseñanza del Doctor Angélico». Mucho más aún vacilaron y se apartaron los intérpretes de Santo Tomás no pertenecientes a la Orden dominicana» (p. 31).

De Suárez especialmente ya había probado el P. Giacon en su anterior volumen, cómo sus numerosas doctrinas filosóficas en que se aparta de Santo Tomás son otras tantas concesiones hechas al Nominalismo destructor de la síntesis tomista. Otro tanto comprueba aquí en el aspecto gnoseológico de la colaboración del fantasma al conocimiento intelectual. En esto, «Suárez mantiene una posición intermedia entre la de Escoto y Occam, y la de Cayetano y Ferrariense; afirmó como necesaria la colaboración del fantasma, pero sólo como ocasión, no como causa de la especie inteligible. Juan de Santo Tomás criticó todas estas posiciones y retornó a la tesis tomista, mas sin ilustrarla convenientemente. Tocaba cumplir este último cometido, particularmente a la tercera Escolástica» (p. 108).

Y lo peor es que este retroceso de Suárez al nominalismo se observa también en aquellos puntos fundamentales que son clave de bóveda de la síntesis tomista: «Era ante todo necesario devolver a la doctrina del acto y la potencia su puesto ordinario... Esa doctrina que en Escoto, Occam y Suárez fué, es verdad, mantenida en las expresiones pero no comprendida en su última inteligencia, debía convertirse en la armazón de la metafísica escolástica. Y habría po-

dido sostener este oficio si las relaciones del acto y potencia hubieran sido pensadas según las determinaciones dadas por Santo Tomás, especialmente en lo que afecta a la limitación del acto por parte de una potencia receptiva. De ahí seguían las tesis sobre la distinción real de esencia y existencia en las criaturas y, por lo tanto, sobre la analogía del ente, la sustancia y accidentes...» (p. 52).

Alude con frecuencia el P. Giacon a la alta misión que, en su concepto, cabe a la tercera Escolástica, al movimiento renovador de los siglos xix y xx. Con sus métodos de investigación más críticos que en los grandes comentaristas, será su cometido «constituir el tomismo en puro sistema filosófico», mediante su real y metódica separación de la teología, valorarlo convenientemente y «reconducirlo aún en los puntos secundarios al genuino pensamiento de Santo Tomás» (p. 51). Y la formulación de este pensamiento de Sto. Tomás «como sistema filosófico separado de los elementos teológicos y distinto de los otros sistemas escolásticos», la ve el autor en las 24 tesis tomistas (p. 31, 52). Sin duda que todo ello lo referirá el autor —en otros volúmenes tendrá ocasión de explicarlo— al núcleo neotomista dentro del actual movimiento escolástico, que forma la parte central y más sana del mismo, pues que son tan numerosos los autores escolásticos —sobre todo en nuestra patria— que se mantienen aferrados a las clásicas desviaciones de Escoto y Suárez, las cuales minan, como el antiguo nominalismo la síntesis filosófica de Santo Tomás.

Mas, volviendo al contenido de la presente obra, no debe causar extrañeza que la actitud de casi toda ella sea de aparente crítica a los grandes comentaristas, Cayetano, el Ferrariense, Vitoria. Después de una introducción histórica sobre su vida, sobre el ambiente nominalista y de preparación al renacimiento del tomismo en los siglos xiv y xv, el P. Giacon analiza las doctrinas básicas en que, a su juicio, Cayetano y el Ferrariense no acertaron a interpretar en toda su pureza a Santo Tomás. Traza una amplia historia del problema de la inmortalidad del alma en el Renacimiento, las extrañas negaciones de Cayetano y sus connivencias con los filósofos renacentistas y las inmediatas intervenciones críticas a que dió lugar por parte de los tomistas. Después, otros puntos delicados del tomismo: doctrina de la abstracción y conocimiento de los singulares; la analogía, los principios del acto puro y el valor de las cinco vías, el principio de individuación, el constitutivo de la persona y los modos sustanciales en Cayetano. Las apreciaciones de Giacon en todo esto son justas y aunque en parte desfavorables para esos grandes maestros, no pueden deslucir el fondo sumamente luminoso y elogioso que trazó de los mismos en la introducción, como los grandes defensores de Santo Tomás y artífices de la «constitución del tomismo».

Nosotros compartimos sustancialmente sus puntos de vista, incluso el últi-

mo de los modos sustanciales, uno de los cuales es el concepto de subsistencia cayetanista como constitutivo ontológico de la persona: «En la clásica formulación de las veinticuatro tesis tomistas, los modos sustanciales no han encontrado hospitalidad; puede afirmarse que ellos, más que significar una profundización de la doctrina del Angélico, son un elemento extraño y agregado, o al menos una inútil complicación debida a reflexión demasiado madura y alejada de los puros y simples orígenes de la doctrina» (p. 162).

En lo que no compartimos tanto los juicios del autor es en lo referente a Vitoria. Ciertamente dedica la última parte a valorar sus doctrinas jurídicas. Pero las apreciaciones del autor sobre la capacidad metafísica de Vitoria no pueden ser más desfavorables: Vitoria no habría cultivado sino la parte moral y práctica de la teología y filosofía; su escasa comprensión y nula aptitud para lo especulativo, no le permitían remontarse a las alturas metafísicas. Lo peor es que, siendo Vitoria el renovador y gran impulsor de la segunda Escolástica, esta misma incompreensión por la filosofía teórica sería la tónica que habría dado a todo el renacimiento teológico español: «Vitoria imprimió (en él) aquella dirección fundamental que decidió de los méritos del pensamiento cristiano especialmente en los siglos xvi y xvii. No fué un gran metafísico, y no fué propiamente en la metafísica donde la segunda Escolástica conquistó méritos especiales. La metafísica, o fué descuidada, o no dió pasos hacia adelante» (p. 167).

Decir que la Escolástica española de los siglos xvi-xvii no elevó el vuelo de la especulación teológica tanto como profundizó en el estudio de los problemas jurídicos-morales, nos parece manifiesta injusticia, y un gran desacato a los teólogos de la controversia de la gracia, a las disputaciones de Suárez, los dos cursos de Juan de Sto. Tomás, etc.; y todo este movimiento hacia la especulación racional procede también de Vitoria, el gran impulsor y patrono del renacimiento español en todos sus aspectos. Y no es cierto que Vitoria personalmente no conociera los grandes problemas metafísicos y teóricos. La afirmación del autor de que no comentó Vitoria la parte dogmática de la Suma es falsa, pues se conservan cursos suyos inéditos a la Primera P. y I-IIae, algunas de cuyas cuestiones han sido publicadas. Por ello invitamos al P. Giacom a un mayor estudio de los autores clásicos españoles en la redacción de sus futuros volúmenes, en la seguridad de que podrá llegar a una comprensión y más exacta valoración de sus méritos, a esa misma comprensión y fina percepción que muestra el autor por el genuino tomismo de Santo Tomás y sus discípulos italianos.

Al final, una buena bibliografía para el conocimiento de las fuentes de esta época de la Escolástica, realza el mérito científico de la obra.

FR. TEÓFILO URDANOZ, O. P.

Información de actualidad

Tres semanas de Estudios Eclesiásticos Superiores

VIII Asamblea de Estudios Marianos.—En el salón del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, celebró su VIII Asamblea de estudios, la Sociedad Mariológica Española.

El programa. He aquí el programa de estudio que desarrolló la Asamblea:

P. RICARDO RABANOS, C. M.: *Luc. I. 43: ¿De donde esto a mí, que la Madre de mi Señor venga a mí?*

P. MAXIMO PEINADOR, C. M. F.: *La divina Maternidad en el mensaje del Angel. Lc. I, 31-33, 35.*

P. CRISOSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. Cap.: *Naturaleza de la divina Maternidad y elevación de la Virgen al orden hipostático.*

P. LUIS COLOMER, O. F. M.: *Relaciones Trinitarias engastadas en la divina Maternidad.*

P. BASILIO DE SAN PABLO, C. P.: *La divina Maternidad intrinsecamente soteriológica.*

P. JOSÉ MARÍA BOVER, O. P.: *Ordenación teleológica de la Virginitad de María a la divina Maternidad según los Santos Padres.*

P. ELÍAS DE LA DOLOROSA, C. P.: *La gracia que exigía para la Virgen su Maternidad divina.*

P. NAZARIO PÉREZ, S. I.: *Historia de la fiesta litúrgica de la divina Maternidad.*

P. JOSÉ MARÍA DELGADO, Mercedario: *Origen y desenvolvimiento de la controversia en torno a la Maternidad divina formalmente santificante.*

P. ANGEL LUIS, C. SS. R.: *San Cirilo y Nestorio.*—Encíclica «Luz veritatis».

P. MAURICIO GORDILLO, S. I.: *La Maternidad divina en la teología nestoriana.*

P. GUILLERMO ROZO, C. M. F. Leyó, fuera de programa, una comunicación sobre el mérito de la Virgen respecto de la divina Maternidad.

Intento y realización.—La sociedad mariológica sometió a estudio el tema de la divina Maternidad, convencida de la posibilidad y de la necesidad de una mayor profundización en el estado actual de las investigaciones mariológicas. Es la verdad de las verdades marianas y cualquier avance en su inteli-

gencia lo sería en la de toda la Mariología. Sin embargo es el misterio mariano que suele estudiarse más de memoria y de rutina, sin conato alguno perceptible de ahondamiento y de progreso. Los autores reservan sus fuerzas para los problemas nuevos, sin percatarse de que las ramas florecen regando las raíces.

Los temas señalados para la Asamblea recogían los problemas fundamentales: naturaleza de la divina maternidad, relaciones trinitarias, santificadora, virtualidad soteriológica. Como la repetición más o menos competente de lo comunmente sabido sobre estos puntos, carecen en absoluto de interés en una Asamblea de especialistas, y es del todo inútil para su pretensión científica, se previno a los ponentes sobre este peligro, y hasta se acordó facilitar un cuestionario para orientar el desarrollo de las ponencias. Pero la Sociedad propone y los ponentes disponen. Hubo trabajos de mérito, pero los hubo insignificantes y decepcionadores. Y, lo que es peor, se soslayaron las cuestiones básicas y se derrochó pólvora en salvas, es decir, tiempo y energías en cuestioncillas secundarias sin más importancia de la que se les da. Así, por ejemplo, se esclareció muy poco el problema de la condición íntima del ser maternal de María, pero en cambio se puso el mayor vigor en atribuir a la potencia generativa virginal privilegios y sobrenaturalidades que no se requieren para explicar que fuera divina y menos para explicar su propia virtualidad humana. Deseamos que algunos de los ponentes—capaces como son—, sometan a nueva elaboración su estudio antes de darlo a la publicidad.

La Asamblea del 1949. Se celebrará probablemente en Salamanca y tendrá como tema general de estudio: *La muerte de la Virgen*.

Acuerdos y proyectos.—Se ratificaron los acuerdos del año anterior modificando los Estatutos. Entre estos acuerdos merece destacarse el siguiente: «la adscripción definitiva y el goce de la plenitud de derechos académicos (de los nuevos socios) estarán supeditados a la presentación de un estudio que la dirección juzgue digno de ser leído en la Asamblea».

También se decidió la publicación en ESTUDIOS MARIANOS, de un Boletín anual de información bibliográfica mariológica.

Se encargó al Presidente de tantear la posibilidad de la celebración de una Asamblea Mariológica internacional en Roma el año jubilar 1950.

Volumen VII de ESTUDIOS MARIANOS.—Durante los días de la Asamblea se repartió a los socios el VII volumen del anuario de la Sociedad que publica los trabajos de la VII Asamblea sobre la *Maternidad espiritual de María*. Es digno de los anteriores volúmenes, y todos ellos de tal importancia que nadie dentro o fuera de España, puede desconocerlos sin nota de zaguero e indocumentado.

FR. M. LLAMERA, O. P.

IX Semana teológica.—Tuvo lugar los días 17 al 22 de septiembre en Madrid y fué presidida en todas sus sesiones por el Excmo. Sr. Obispo de Madrid y Patriarca de las Indias.

El tema había sido propuesto para su estudio y desarrollo con especial interés por el mismo Sr. Patriarca y se refería a un problema candente e indicado por el Sumo Pontífice, cual es el de la Iglesia en los tiempos modernos y su eficacia divina en la renovación de las masas. Había sido dividida en dos partes o aspectos: uno doctrinal, en la mañana, y otro más práctico para la tarde. El de la mañana: *Vitalidad y actualidad perenne de la Iglesia*, fué expuesto, en su misión educadora de la Humanidad, por el P. Salaverri, S. J.; en su eficacia santificadora, por el P. M. Peña, O. P.; en la fuerza expansiva de su catolicidad, por D. J. Artero; en su función unificadora y pacificadora, por el P. Aperribay, O. F. M.

Las ponencias de la tarde se centraban sobre la meditación del tema: *La apostasía de las masas. Causas y remedios*. Fué desarrollado como: *Hecho en la Historia*, por el P. P. Leturia, S. J.; en las causas de descristianización moderna por parte de la irreligiosidad y laicismo de los intelectuales, por D. A. Castro Albarrán; en las de injusticia social y movimientos obreros, por el P. Azpiazu, S. J.; en el aspecto de las campañas de inmoralidad de las masas, por el P. A. Figar, O. P. Por fin, los remedios dentro de la unidad católica para combatir esta apostasía de las masas fueron sometidos a examen por P. Panikker.

Hemos de reconocer que estas ponencias fueron muy estudiadas y por personas muy competentes en la materia. Algunas conferencias sobre todo fueron ciertamente magistrales y atrajeron un nutrido público. La índole apologética, de conocimiento y propaganda de la verdad de la Iglesia las hacía muy aptas para el público en general. Mas, por eso mismo, les restaba el interés propio de los profesionales y estudios de la Teología. Faltaba la nota especial de investigación o profundización teológica y por eso no despertaron las animadas discusiones de otros años.

Este interés se removió en cambio en algunos de los temas libres. Aparte de los sólidos trabajos de los PP. B. de Monsegú, C. P., B. Llorca, S. J. y J. Madoz, S. J., han de destacarse: por la oposición que suscitó el de M. Ferro, *Las conclusiones teológicas en Suárez*. La doctrina sostenida por el disertante, en abierto antagonismo con la opinión tomista y comunmente recibida en este punto capital de la teología, fué sometida a una contundente e inapelable impugnación por parte de los teólogos tomistas. El trabajo e iniciativa del Padre Beltrán de Heredia, O. P., *El «Corpus Theologorum Hispanorum». Visión del mismo y posible realización*, mereció la cálida aprobación de la Asamblea, por la magnífica idea en él lanzada que, a juicio del Sr. Patriarca, «señalaba un nuevo amanecer en la Teología española». Por fin, el trabajo del P. Sauras, O. P., *La inmutabilidad de la Teología y el actual problema teológico*, que suscitó vivo y merecido interés, pues se planteaba por primera vez entre nos-

otros y se enjuiciaba de un modo muy personal y original el tema tan candente de la «nueva teología» o actual corriente innovadora con pretensiones de reforma de la Teología católica. Por eso la disertación del P. Sauras no sólo mereció grandes elogios del Excmo. Sr. Presidente de la Semana, sino que, también a propuesta suya, y por deseo generalizado de los concurrentes, fué señalado dicho tema del nuevo movimiento teológico como objeto a examinar más ampliamente en la Semana de Estudios de 1949.

De esperar es que con el anuncio de la novedad y actualidad de tal tema, aumente el interés siempre creciente de los medios eclesiásticos para las jornadas teológicas de septiembre próximo.

FR. T. U.

VIII Semana Bíblica.—En los días 24-25 del pasado mes de septiembre se celebró en Madrid, la que ya podemos decir tradicional Semana Bíblica. Con satisfacción debemos asegurar que el concurso de los asistentes nos pareció mayor que en los años anteriores. No sólo los sacerdotes y los aspirantes al sacerdocio, hasta los seglares y las señoras parecen interesarse por los estudios bíblicos. No nos maravillamos de esto después de haber visto con qué ardor el público absorbe las ediciones de la Sagrada Biblia que estos años se le ha ofrecido en lengua castellana.

Los temas propuestos por la Directiva de A. F. E. B. E. eran dos: Información de los progresos realizados en lo que va del siglo en las disciplinas auxiliares de la exégesis bíblica y autoridad de los SS. Padres en la exposición de la S. Escritura.

Sobre el primer tema habló el primer día el P. Andrés Fernández, S. J., que pasó estos últimos años en Palestina y nos informó de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en la Tierra Santa, así como de su valor en orden a ilustrar la historia bíblica. El P. Benito Celada, O. P. nos dió cuenta de los progresos realizados durante lo que va del siglo; pero sobre todo en estos últimos años por lo que toca al conocimiento de las antiguas literaturas del Oriente Medio, de los hallazgos nuevos, que nos van descubriendo pueblos desconocidos hasta ahora, del desciframiento de esos documentos nuevos, como de los nuevos estudios hechos sobre los textos ya de años atrás conocidos. Todo esto viene a completar cada vez más la historia literaria, religiosa, política y social del Oriente, y a ilustrar la historia de Israel.

D. Teófilo Ayuso, nos informó de los avances realizados en la crítica textual bíblica, avances que se hallan resumidos en el descubrimiento del texto *prejerónimiano* para el texto griego y de la versión latina *prejerónimiana hispana*, llevada a cabo por el mismo Sr. Ayuso. La conferencia terminó con una noticia a la verdad sorprendente. En una gruta, a orillas del Mar Muerto, unos beduinos habían hallado unos vasos de barro cuidadosamente cerrados y en ellos una cantidad de papiros envueltos en una pieza de lino y todo ello perfec-

tamente conservado. Los papiros contenían un texto hebreo, de escritura evidentemente antigua, del siglo II antes de Jesucristo, y en ese texto el profeta Isaías íntegro, un *midras* del profeta Habacuc y una buena cantidad de himnos religiosos pertenecientes a una secta judía hasta ahora desconocida. Semejante hallazgo es demasiado sorprendente para que nos apresuremos a recibirlo. Lo más prudente será esperar a que los especialistas lo estudien con calma y nos digan si efectivamente se trata de un verdadero hallazgo arqueológico o de una superchería. El P. José M. Bover, S. J. habló de algunos progresos realizados en el conocimiento de los SS. Padres y su aplicación a la exégesis bíblica. Y terminó el P. Teófilo de Orbiso, O. F. M. Cap. disertando sobre las formas literarias que se hallan en la rica literatura oriental y que pueden ilustrar los géneros literarios bíblicos.

El segundo tema, de la autoridad de los Padres en materia exegética toca a los principios fundamentales de la exégesis católica. La Iglesia insiste en que la Biblia se ha de interpretar en conformidad con el sentir de los Padres. Nada pues de extraño que ante los múltiples problemas, de carácter histórico y literario y sobre todo, los que los nuevos tiempos presentan y que a muchos dejan un tanto desconcertados vuelvan los ojos a los SS. Padres como a nuestros autorizados en materia bíblica para oír su parecer. El argumento de la autoridad de los padres tiene varios aspectos. Empezó D. Lorenzo Turrado, estudiando la autoridad de los Padres en la atribución de los libros sagrados a tal o cual autor. El conferenciante, para plantear bien el problema se acoge a Sto. Tomás y con el Doctor Angélico distingue en la Biblia la materia que es *per se* de fe y la materia que lo es *per accidens* y sirve para declaración de la primera. A esta segunda materia pertenece gran parte de la historia. Según la doctrina de la Iglesia la autoridad dogmática de los Padres mira a las cosas de fe y a las demás en cuanto con estas se hallan relacionadas. En las otras, su autoridad es simplemente histórica y ya sabemos que los Padres, maestros de la grey cristiana, se preocupaban casi exclusivamente del dogma y de la moral, y poco o nada de los problemas históricos sobre los cuales era escasa su información. La conclusión final expresada en términos moderados y que parece mereció la aprobación de la asamblea fué esta: «La atribución de un libro sagrado a determinado hagiógrafo, aunque no siempre es cuestión completamente libre para un católico, no parece que sea objeto de tradición dogmática». El Padre Félix Puzo, S. J., aunque en el curso de su conferencia no se expresaba con la distinción de conceptos del anterior conferenciante y hasta exageraba un tanto el conocimiento de los Padres en la determinación de los géneros literarios, cuando llegó a las conclusiones, vino a coincidir con el Sr. Turrado. Tuvo el tercer tema: «La autoridad de los Padres en la fijación de los pasajes mesiánicos», D. Alvarez Seisdedos. Grandemente sentimos que la premura en que el conferenciante se hallaba de partir luego a su residencia no le permitiera acabar la lectura de su trabajo y darnos las conclusiones del mismo sobre tema tan importante y que sin duda exige algunas distinciones para ve-

nir a una definición clara de la autoridad de los Padres en «la fijación de los pasajes mesiánicos». D. Salvador Muñoz Iglesias, se ocupó de la autoridad de los Padres en los pasajes históricos, que desarrolló con gran precisión y rigor teológico, coincidiendo en sus conclusiones con los precedentes: que la autoridad de los Padres se limita a las cosas de fe o a las que con éstas tengan conexión y en la medida de ésta. Para completar el tema propuesto, el P. Romualdo Galdós, S. J. nos habló del valor científico de la Pontificia Comisión Bíblica. Como temas libres, el P. Bover hizo la historia de «A. F. E. B. E. en el xxv aniversario de su fundación». Su conferencia fué un homenaje muy bien merecido al Sr. Patriarca de las Indias y Obispo de Madrid-Alcalá, presidente y alentador de la Asociación Bíblica desde que tomó posesión de la diócesis de Madrid, hace 25 años. Los aplausos con que fué recibida la conferencia del P. Bover demostraron el sincero reconocimiento de todos los cultivadores de la Sagrada Escritura allí presentes, por la eficaz labor del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Leopoldo Eijo y Garay. Para concluir esta breve reseña mencionaremos los trabajos de temas libres: «Las genealogías genesíacas y la cronología», del Padre José Ramos García, C. M. F. «La Teología Noemática de Orígenes del Padre Pablo Luis Suárez, C. M. F. y «El uso de la S. Escritura en Cervantes» del P. Teófilo Antolín, O. F. M.

FR. A. C.

Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona

Bajo el signo de los dos ilustres pensadores hispanos Francisco Suárez (1548-1617) y Jaime Balmes (1810-1848) cuyos centenarios—el del nacimiento del eximio jesuita y el de la muerte del gran escritor catalán—se celebraron este año pasado; fué convocado el Congreso Internacional de Filosofía, que tuvo lugar del 4 al 10 de octubre del año pasado en la ciudad de Barcelona. La ciudad condal abrió acogedora sus puertas a todos los forasteros, tanto a aquellos cuyo nombre pregona la fama, como a los otros que, sin mayores pretensiones, acudían a la cita desconocidos, pero animados todos de un deseo común de abrir horizontes para dejar libre el paso a la verdad.

El Instituto de Filosofía «Luis Vives», en los folletos de anuncio del Congreso había señalado con un criterio amplísimo diversos temas que se podrían desarrollar, pero sin intención de excluir los que tuvieran a bien presentar los asistentes siguiendo su iniciativa particular. Ello, por una parte, fomentaba sin duda una mayor colaboración, mas, por otro lado, habría de restar eficacia al trabajo común con la dispersión de las fuerzas investigadoras en la multitud inagotable de temas que la Filosofía plantea al pensador.

La apertura del Congreso se verificó el día 4 de octubre en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona. Ocupaban la presidencia el Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional, Sr. Ibáñez Martín, con las autoridades eclesiásticas,

académicas, militares y civiles, etc., mientras que numeroso público, además de los congresistas, llenaba los ámbitos del espacioso recinto. Después de unas palabras de presentación y saludo por parte del Sr. Presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, D. Juan Zaragüeta, Director del Instituto de Filosofía «Luis Vives», leyó su discurso D. T. Carreras Artau, *Aportaciones hispanas al curso general de la Filosofía*. El Sr. Ministro de Educación hizo luego uso de la palabra en una conferencia tan sobria como certera y cristiana, acerca del cometido peculiar de la Filosofía, su finalidad transcendente al servicio de la verdad, y el puesto que a España le ha correspondido y le debe corresponder en la implantación del reinado de la verdad en el mundo.

El mismo día por la tarde ya dieron comienzo los trabajos en las diversas secciones, los cuales se prolongaron hasta el día 10, en que tuvo lugar la clausura del Congreso en Vich con un discurso del Dr. Zaragüeta, *Balmes, Doctor humano*, y una brillante alocución del Excmo. Sr. D. Esteban Bilbao, Presidente de las Cortes.

Los trabajos se agruparon en cinco diversas secciones, que funcionaban simultáneamente en la «Balmesiana» de Barcelona, sistematizados de la siguiente manera: 1) Problemas del conocimiento, 2) Ciencia y Filosofía, 3) Metafísica, 4) Filosofía social y jurídica, 5) Historia de la Filosofía. La serie de comunicaciones anunciadas cuyos esquemas figuran en el Programa del Congreso asciende a unos 127 trabajos, predominando los temas metafísicos, gnoseológicos, de filosofía de las ciencias y morales. Por su prolijidad nos abstenemos de reproducirlas, si bien no todas de hecho se presentaron.

De tal lista se desprende que la colaboración ha sido verdaderamente internacional, y que los temas abarcan los más variados campos de la Filosofía. Aunque muchos de los comunicantes anunciados no asistieron, la presencia de tantas personalidades, algunas de auténtico relieve mundial, ya nacionales, ya extranjeras, daba al Congreso un carácter de ecumenicidad, que sobrecogía. Hubo representantes de al menos catorce nacionalidades: Alemania, Argentina, Bélgica, Colombia, España, Francia, Holanda, India, Inglaterra, Irlanda, Italia, Méjico, Portugal y Suiza. Otros muchos filósofos ausentes enviaron su adhesión por escrito al Congreso.

¿Tuvo, pues, la resonancia internacional que era de augurarse? La verdad es que nosotros no nos atreveríamos a asegurarlo, a pesar de los datos anteriores. Son en realidad muchas las abstenciones de firmas de reconocida autoridad mundial, para poder interpretarlas simplemente como una omisión debida a causas circunstanciales, aún descontando el hecho de innegables dificultades burocráticas y monetarias de la hora presente.

Por otra parte, no deja de ser sintomática la ausencia de pensadores de ideología no cristiana. En el Congreso no se oyó, al menos que sepamos, una voz que abogase por los principios de una filosofía en pugna con la ortodoxia católica. Nota esta por un lado altamente halagüeña y simpática (¿cómo no alegrarse de oír pensar en católico?), mas por otro lado sintomática y hasta

desalentadora, porque patentiza el alejamiento o recelo de aquellos que, sabemos bien, no piensan como nosotros. ¿Prejuicios? ¿persuasión ciega en la firmeza de la propia postura? ¿convencimiento de la esterilidad efectiva de tales congresos? Quizá algo de todo. Ello es que el Congreso en cuestión más que un Congreso Internacional de Filosofía, debería denominarse de hecho Congreso Internacional de Filosofía cristiana.

Nada extraño pues que las discusiones se hayan desarrollado en un ambiente y tono familiar, sin tiranteces ni extremismos. Dignas de todo encomio y ponderación se mostraron las posturas de muchos profesores seglares, nacionales y extranjeros, conocedores a fondo de las doctrinas escolásticas que defienden, tratando de armonizarlas con los elementos aprovechables de la filosofía moderna. Para ellos ya pasó de moda la equivalencia entre escolástico y «trasnochado», «anticuado», o «despreciable».

Por último la multiplicidad inexhausta de materias tocadas, ¿no había de ceder en perjuicio de la labor de profundidad? El tiempo otorgado a las comunicaciones se limitaba por necesidad a una media hora, no ofrecía posibilidades de arrojar mucha luz sobre cada una de ellas. Si a esto se añade que el número global de los asistentes era sobrado reducido, y estaba disperso en las cinco secciones simultáneas, se comprenderá que la lectura y discusión de los variados temas, por interesantes y sugestivos que fueran, había de perder algo del interés y calor que revestirían en otro caso.

Nos atreveríamos a pensar que la eficacia práctica y trascendente del mismo hubiera podido revestir muy superiores quilates, de haberse enfocado sus tareas en un sentido más realista aún, si tenemos en cuenta las condiciones de la hora actual. Hoy los *problemas sociales* son de tales dimensiones y se imponen tan perentoriamente, que resulta insensato y estólido cerrar los ojos ante ellos, imitando el gesto estúpido del avestruz en el momento de mayor peligro. Tratándose de honrar la memoria de dos insignes sociólogos en el actual Congreso, su labor investigadora parecería reclamar una orientación decididamente social y jurídica. A buen seguro que la patria quedará más gananciosa de una consideración detenida, objetiva y comprensiva a la vez, de los magnos problemas sociales, individuales, familiares y colectivos, nacionales y supranacionales. Pero eso resérvese para otra oportunidad más propicia. Por ahora congratulémonos de la labor realizada, que sea augurio de futuras realizaciones.

FR. G. SUÁREZ, O. S. A.

Primer Congreso Nacional de Filosofía en Argentina.—Después de haber sufrido un aplazamiento, ya que estaba fijada su celebración para octubre de 1948, se anuncia la definitiva convocatoria y organización de este Congreso para los días 30 de marzo a 9 de abril de 1949. Tendrá lugar en la ciudad de Mendoza y espatrocinada por la Universidad Nacional de Cuyo y presidida por

el Sr. Rector de la misma, aunque cuenta también con todo el apoyo y protección oficial. Han sido invitadas a asistir eminentes personalidades del mundo filosófico internacional.

El amplio temario que ha sido propuesto a discusión entre los congresistas comprende las siguientes secciones: I. Metafísica. II. Ética y Axiología. III. Problemas gnoseológicos y epistemológicos. IV. Filosofía de la Historia e Historia de la Filosofía. V. Filosofía de la Religión. VI. La persona humana. VII. Comunidad y Educación. VIII. Problemas de Comunidad y Educación Argentina.

BIBLIOGRAFIA

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. T. I: *Tratado de Dios Uno*. Introducción general por S. RAMÍREZ, O. P. La Editorial Católica, Madrid, 1947. Págs. XVI-237-1,055. Ptas. 50.

En este primer volumen de la traducción española de la *Suma*, ha obtenido la B. A. C. el mayor de sus éxitos editoriales hasta el presente. Aunque todas sus publicaciones han sido muy bien recibidas por el público, ninguna ha despertado el entusiasmo que ésta. Esto nos da ya una idea de los apreciables tesoros que la obra encierra.

Para analizar la obra, podemos distinguir cuatro partes: el texto de Santo Tomás, la introducción general, las introducciones especiales y la traducción.

El texto de Santo Tomás es ya sobradamente conocido, para que necesite nuestra presentación y «demasiado grande para que necesite de ponderaciones o amplificaciones retóricas (*Introducción* 214*)». Comprende la cuestión primera, que Santo Tomás escribió como introducción a toda la *Suma* y el tratado de Dios Uno, o sea, hasta la cuestión 26 inclusive, de la *Primera Parte*. Son estas cuestiones fundamentales para estudiar el sistema de Santo Tomás; aunque no todo el sistema se encuentra en ellas, por lo menos contienen en gran parte los puntos capitales de la doctrina, que los discípulos del Angélico no inventaron por espíritu de controversia, pero sí vindicaron de las torcidas interpretaciones, propuestas por los adversarios del Común Doctor.

La *introducción general* comprende 237 páginas y es debida al P. Santiago Ramírez, O. P. También aquí tenemos que decir que los escritos del P. Ramírez no necesitan ponderaciones, porque éstas siempre quedarían por debajo de lo que aquéllos merecen. Quien haya leído siquiera un artículo salido de su pluma, se convencerá de que no exageramos nada. Por eso, el mayor elogio que podemos hacer de esta *Introducción General*, es decir que está escrita por el P. Ramírez.

El P. Ramírez divide su trabajo en cuatro secciones. La primera (pp. 1-64) es una síntesis biográfica de Santo Tomás, hecha a base de los últimos y más sólidos datos de la crítica. Pero no es una simple *colección* de datos; es una narración de muy amena lectura, en la que aparecen, además de los datos, observaciones muy estimables sobre el modo de ser de Santo Tomás, tal como se refleja en sus escritos. Para esto no ha necesitado el P. Ramírez más que utilizar una partecita de su asombroso conocimiento de las obras del Santo Doctor.

La segunda sección (pp. 65-87) trata de las *obras de Santo Tomás*. En esta sección se puede apreciar el inmenso trabajo, que hubo de realizar Santo To-

más para legarnos la rica herencia, de que graciosamente disfrutamos: la cristianización de Aristóteles, la sistematización de la Teología dogmática y sobre todo de la moral, que estaba totalmente descuidada.

La tercera sección (pp. 88-182) trata de la *autoridad doctrinal de Santo Tomás*. Es la sección más amplia de todas y un estudio verdaderamente exhaustivo de cuanto se puede desear sobre la materia. Los teólogos de todos los tiempos prestan su homenaje al Común Maestro. Pero sobre todo se levanta la voz augusta de los Pontífices para decirnos que la Iglesia hace suya la doctrina del Angélico: «quam suam edixit esse». Aun bien recientemente Su Santidad Pío XII se vió en la precisión de mandar volver a Santo Tomás para evitar los descarrios de una *Nueva Teología* con resabios de Nominalismo y Modernismo.—En esta sección también acredita el P. Ramírez su nobleza de ánimo, no exigiendo de nadie más que lo que exige la Iglesia. Al lado de los innumerables pasajes de los Papas que recomiendan y exigen seguir a Santo Tomás, no se le olvidó citar *todos* aquellos otros pocos, en que se recaba la libertad en cuestiones opinables.

La cuarta sección (pp. 183-213), está dedicada a estudiar la estructura de la *Suma Teológica*.

Sigue a continuación copiosa bibliografía sobre la materia de las cuatro secciones.

Las introducciones especiales son obra del P. Francisco Muñiz, O. P. En un croquis nos expone el contenido del tratado de Dios Uno y luego cita bibliografía sobre el tema. Estas introducciones responden bien a la finalidad de esta edición, que ha de ser utilizada por muchos profanos en el estudio de Santo Tomás, y necesitan alguien que breve y claramente les ponga delante los puntos salientes de la doctrina del Angélico.

Al final van dos apéndices, que son también obra del P. Muñiz.

La traducción ha sido hecha por el P. Raimundo Suárez, O. P., que nos ofrece una buena prueba de sus excelentes dotes para estos trabajos.

La compulsación de citas en la Patrología y en las obras de Aristóteles y la numeración de líneas del texto latino, la debemos a la paciente obra de P. Angel Serrano, O. P.

FR. ARMANDO BANDERA, O. P.

S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, cum textu et recensione Leonina, quem introducitur P. SUERMOND, O. P.—Tom. I: *P. I*, cum notis P. CARAMELLO, págs. 592. Tom. II: *P. I-II*, notis selectis ornata De Rubeis, Billuart, Faucher O. P., et aliorum, págs. 626. Tom. III: *P. II-II*, id. id. págs. 943. Tom. IV: *P. III*, et *Suppl.* id. id. págs. 1.126.—Torino, 1948, Editrice Marietti. Precio: 10 dollars.

La Editorial Marietti, ha querido continuar su gloriosa tradición de contar siempre entre sus más preciadas obras una edición manual de la Summa. La nueva y primera edición de la postguerra que acaba de publicarse trae importantes mejoras. Ante todo, es la primera edición a la que se ha hecho la concesión del texto crítico de la Leonina. Innovación notable que realza ya por sí

misma el valor de la edición, en esta época en que se ha hecho casi imprescindible manejar un texto crítico y los ingentes volúmenes de la grande edición Leonina, eran más aptos para las bibliotecas que para los particulares.

Este texto crítico se ha conservado sin variación. Mas, como ya indica el P. Suermondt en su introducción, el texto de la Leonina no es perfectamente crítico en sus dos primeros volúmenes, referentes a la I P. y la I-II, y la Comisión Leonina tiene preparada una revisión a base de una investigación de toda la tradición manuscrita que fija definitivamente el texto de la Suma y que se espera introducir en las ediciones manuales sucesivas.

La presente edición aparece en nuevo formato y tipo más legible; el uso universal de la numeración arábica, las conclusiones notadas simplemente en el texto con grueso tipo, los esquemas generales al frente de cada volumen; la revisión de citas y lugares paralelos según la edición Leonina, son evidentes ventajas y mejoras que indican el perfeccionamiento de la presente edición.

Y un más alto valor debe verse en la abundancia y selección de notas con que va enriquecida. En este punto notamos una gran diferencia entre el primer volumen y los restantes. En la Primera Parte el recensionista, prof. Caramello, ha introducido un meritorio aparato bibliográfico, agregando las referencias de Migne y de ediciones críticas de Padres y filósofos. Y sobre todo la ha exornado con numerosas notas marginales y valiosas anotaciones eruditas colocadas en apéndice, que ilustran muchos aspectos de la doctrina del texto y facilitan la inteligencia e interpretación de muchos lugares,

Este aparato bibliográfico y anotaciones faltan en los volúmenes siguientes. Se ve que la premura de tiempo no ha dado lugar a los respectivos colaboradores para preparar estos importantes requisitos de una buena edición moderna. En lo concerniente a las notas la diferencia no ha sido tan grande. Se han conservado las más dignas de las ediciones anteriores tomadas de Rubéis, Billuart, etc. —aún más debían depurarse éstas, pues sobre todo las que proceden de Sylvio, a veces se oponen al texto del Aquinate o, con gran desenfado, lo dan como doctrina menos probable—; se han agregado de la edición del P. Faucher, O. P., y otras, muy especialmente las notas que contienen la *doctrina Ecclesiae*, de los Concilios y documentos eclesiásticos. Queda, pues, en el aspecto de notas doctrinales, modernizada y muy elevada sobre el nivel de las antiguas ediciones Marietti.

En la presentación material tampoco parece se ha llegado a una forma ideal. Los tomos son excesivamente voluminosos, sobre todo los de la II-II y III Parte. Y se echa de menos el antiguo tomo de Índices, revisado y puesto más al día. Es de esperar que estas deficiencias sean subsanadas en las ediciones sucesivas, tan pronto como hayan pasado las dificultades del período postbélico. Y así vuelve a ser la edición Marietti, al exhibir sobre todo ahora el texto crítico de la edición Leonina, una de las ediciones latinas más populares y perfectas de la Suma.

FR. T. URDÁNOZ, O. P.

Tractatus de paenitentia et de extrema unctione, por C. BOYER, S. I. Pont. Universitas Gregoriana.—Romae, 1942. Págs. 440.

A pesar de su título, esta obra estudia casi exclusivamente el sacramento de la penitencia. El autor y su estilo ya es bien conocido por sus numerosas obras, de las que no difiere la presente más que por la materia tratada. La exposición es clara, pero da demasiado la impresión de unos apuntes de clase mandados a la imprenta. A nuestro juicio es un defecto el excesivo encasillamiento de las cuestiones con perjuicio de la visión del conjunto; más que una ilación de problemas se aprecia una yuxtaposición de cuestiones sin unidad interna que les dé vida. En pocas palabras: es un texto demasiado texto.—Tiene sin embargo también sus méritos esta obra; es sin duda el principal la buena documentación que ofrece y las ilustraciones históricas de algunos puntos.

Es de lamentar que por un descuido se haya repetido el cuadernillo quinto, suprimiendo el sexto; la obra carece de las páginas 81-96.

FR. A. B.

GIOVANNI DI NAPOLI: *Tommaso Campanella, filosofo della Restaurazione cattolica*. VII-540 págs. CEDAM, Padova, 1947.

Los numerosos y excelentes estudios que en los últimos años se han dedicado en Italia al filósofo calabrés, demuestran el interés que ha vuelto a despertar una figura tan rica, tan variada, y también, hasta hace poco, tan desconcertante. Por fortuna para Campanella, —que durante mucho tiempo ha sido juzgado con demasiada parcialidad, a base de unos pocos escritos, y no de los más importantes— los nuevos estudios tienden a abarcar en su totalidad su pensamiento, reflejado en un sinnúmero de obras, y en estrecha conexión con una vida tan agitada y tan tremendamente trágica. Con ello ha ganado, no sólo en riqueza y en profundidad, sino también en coherencia, apareciendo como verdadero pensador sistemático, en cuya síntesis filosófico-religiosa se integran muchos elementos cuya conciliación resultaba antes no poco difícil.

El estudio de Giovanni di Napoli es, sin duda, el más completo de los publicados hasta ahora sobre Campanella. Es una minuciosa exposición, en que, sin incurrir en prolijidad, ha acumulado una enorme cantidad de datos con que hace revivir la inquieta personalidad del célebre dominico italiano. Aparece en él Campanella tal como fué, con sus muchos defectos, a la vez que con sus méritos extraordinarios, dominado por un ideal de renovación política y religiosa de su tiempo, al que consagró su inmenso talento y su incansable pluma, sin dejarse jamás vencer, ni menos convencer, por las contrariedades y tropiezos que le amargaron la vida.

Muchos rasgos del carácter y de la doctrina de Campanella quedan perfectamente claros en la obra de G. di N., integrados en su sueño ierocrático de organización de la sociedad. Su ideal de un mundo unido bajo los dos poderes, el imperio de España y el poder espiritual del Papa; su antimaquivelismo unido a su decidida aversión hacia Aristóteles; sus cartas y mensajes a príncipes, reyes, etc. para interesarlos en la gran empresa de la unión de Europa contra el doble peligro de la escisión causada por la herejía protestante y la amenaza del turco. El autor rechaza la interpretación en sentido deísta de las

doctrinas campanellianas, poniendo de relieve cómo, por el contrario, todo su pensamiento, que abarcó las ciencias más dispares, está inspirado por un vivísimo sentimiento cristiano y sobrenaturalista. Su metafísica, cuya base son las tres «primalidades» de abolengo agustiniano—*posse, nosse, velle*— penetra toda su ideología y culmina en una apologética de la religión cristiana. Aunque con modalidades fuertemente distintas, los proyectos de Campanella evocan un poco los de otro paladín no menos vehemente de la causa católica, Raimundo Lulio, con el cual ofrece no pocos puntos de semejanza.

El autor, demasiado influido por Pastor, siempre tan poco favorable a España, recarga las tintas sobre el «cesaropapismo» de nuestros reyes, los cuales, sin tener en cuenta las alabanzas y las invitaciones de Campanella, fueron tan duros con el filósofo italiano. No hay duda de que un mismo hecho puede ser interpretado de modo muy diferente, según se mire con ojos franceses, italianos o españoles. Pero ya se ha escrito lo suficiente para saber a qué atenernos acerca de la eficacia de la intervención española en el siglo xvi, para salvar precisamente los mismos ideales defendidos por Campanella. Si España no hizo más—y fué mucho lo que hizo—en gran parte se debió a que otros se esforzaron por impedirlo.

Este pequeño reparo no atenúa en nada nuestro juicio sobre este libro que, hoy por hoy, es el más completo y el mejor que poseemos sobre Campanella, y será difícil que durante mucho tiempo se le pueda superar.

G. F.

Historia de las Religiones. Dirigida por PEDRO TACCHI VENTURI, S. I.

Tomo I. Págs. 594; tomo II, 586 y tomo III, 608 en 4.º. Traducida bajo la dirección del P. FELIX GARCIA, O. S. A. Editorial Gustavo Gili, S. A. Barcelona, 1947. Precio, en rústica, 270 ptas., en tela, 312.

Aún conservamos el recuerdo de cuando los teólogos miraban con recelo el estudio comparado de la Historia de las Religiones. Les parecía que era conceder demasiado honor a las religiones falsas, prestarles la misma atención que a la verdadera y colocar aquéllas al lado de ésta. Prejuicios fundados en los hábitos contrarios, que la reflexión ha hecho desaparecer. Estaban además aparentemente justificados tales prejuicios por el uso, que de la nueva ciencia hacían sus cultivadores, tomándola como arma para explicar por las vías naturales el origen de la religión, sin distinguir la verdadera de las falsas. Aparte de que la religión es una de tantas manifestaciones del espíritu humano y por tanto muy digna de estudios, según la teología católica el hombre es naturalmente religioso, por un instinto que Dios imprimió en él. Aún más; según la sentencia de Tertuliano el alma humana es naturalmente cristiana. ¿Cómo se manifiesta ese instinto del hombre, esa tendencia cristiana del alma humana? He aquí el propósito de la Historia de las Religiones, propósito digno de grandísima estima. Santo Tomás establece en el principio de la Suma Teológica la necesidad de la revelación de las verdades religiosas que están al alcance de la razón, porque son pocos los que de hecho las alcanzan, y aún estos pocos después de mucho tiempo y aún con mezcla de muchos errores. La Historia de las Religiones, como la Historia de la Filosofía, son el mejor co-

mentario del artículo de Santo Tomás, y ello constituye a la vez una demostración de la necesidad que tiene el hombre de la revelación divina para alcanzar la salud. Tal es la gran ventaja que tiene para la Teología, esta nueva ciencia que en manos de sus primeros cultivadores era un arma contra la fe. Estos mismos procedían todos guiados por el criterio evolucionista. Pero el método etnológico aplicado a la Historia de las Religiones, ha venido a dar al traste con semejante criterio, mostrándonos en los pueblos primitivos, en esos a quienes apenas se otorgaba la racionalidad, el conocimiento y la religión del Ser Supremo, creador del mundo y conservador, padre de la humanidad y juez que premia y castiga. Y todo esto con un código de vida individual, familiar y social muy perfecto.

De la obra que tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores ninguna sección hemos leído con tanto interés como el cuadro que nos ofrece de los Yamanos de la Tierra de Fuego. Wataninewa es el ser supremo de estas tribus, su Padre, que los creó, que les da la caza de que viven y también el que, irritado con sus maldades, les quita la vida. ¡Qué hermosas jaculatorias! la de estos primitivos, cuando, como niños mal educados se enojan contra su Padre por los castigos que les envía, pero luego acaban pidiéndole perdón: «Padre mío, sé generoso conmigo». «Ahora, Padre mío, sé conmigo misericordioso». «Gracias, Padre mío; gracias, buen viejo». El principio se junta con el fin, los primitivos con los fieles de Cristo, en invocar a Dios como Padre nuestro, que está en los cielos. Tal se refleja la religión al principio de la humanidad, que luego va degenerándose a medida que esta va progresando en el orden material. Triste suerte de la humanidad sin Jesucristo.

Tal es la impresión, que sacamos del examen de estos tan magníficos tomos, en que se nos presenta la religión de los principales pueblos históricos expuesta por otros tantos especialistas en la materia, con un criterio objetivo y a base de buena documentación. Es un libro excelente como obra de ciencia, de gran valor teológico y apologético. La traducción ejecutada por varios Padres Agustinos, bajo la dirección del P. Félix García, corresponde bien al mérito de la obra, a la que auguramos muchos lectores.

FR. A. C.

Crítica de las Religiones, por JUAN TUSQUETS, Pbro.; prólogo de C. Monserrat, canónigo penitenciario de la S. I. C. de Barcelona.—Págs. 328 en 8.^o Editorial «Lumen», Rocafort, 219. Barcelona, 1948.

El nombre del Sr. Tusquets es bien conocido de los amantes de las letras. *La Crítica de las Religiones*, que forma parte de la colección «Lábaro», nos ofrece una manera muy nueva y atrayente de estudiar el problema religioso. Empieza el autor por hablar de la certidumbre. Es el problema fundamental de toda filosofía y de toda ciencia. Los antiguos filósofos no parece que se lo planteaban de una manera formal; les bastaba sentir o ver la evidencia de las cosas. Igual que los científicos de hoy. Pero los filósofos modernos se han planteado el problema de la certeza de nuestros conocimientos. El P. Tusquets se atiene a este hecho. Todos los filósofos, salvo raras excepciones, admiten algunas certidumbres fundamentales y otras secundarias. Las primeras consti

tuyen dos grupos, el uno lógico y psicológico el otro. Entran en el primero los asertos que los antiguos solían llamar «primeros principios». Entre estos goza de especial predicamento «el principio de contradicción». Pero es más fecundo al conjugarlo con la certidumbre de tipo psicológico, «el principio de razón suficiente». Las certidumbres de tipo psicológico contiene, en germen, un axioma que puede expresarse así: «No puede ser falso ningún juicio que se limite a enunciar un hecho de conciencia». El autor propone dominarlo provisionalmente «principio de introspección».

A la luz de estos principios críticos el Sr. Tusquets estudia «el hecho *religioso*», tal como nos lo presenta la historia de la humanidad, y a esta luz juzga las modernas teorías, que pretenden explicarlo, terminando con el juicio crítico de las religiones anteriores a Jesucristo. Luego se propone estudiar «el hecho *cristiano*», las explicaciones que del mismo ofrecen los críticos modernos, terminando con la justificación crítica de la certidumbre cristiana. Estudia en tercer lugar «el hecho *católico*», las falsas explicaciones que de él nos dan las sectas protestantes y las iglesias cismáticas, para concluir con la justificación crítica de la certidumbre católica. Tal es el esquema de la obra. Pero su mérito está en el desarrollo del mismo, lleno de vigor lógico, dominando la complejidad de los hechos con la aplicación clara de los principios criteriológicos para terminar, no en la evidencia de la revelación divina, que esto no cabe, sino en la evidencia de su credibilidad, que es la única a donde puede llegar la razón humana. De todas veras deseamos que este libro se difunda y llegue sobre todo a las manos de los que no tienen ideas claras sobre los principios de la fe católica.

FR. A. C.

BEATO EYMARD. *Obras eucarísticas*. Ediciones «Eucaristía», Madrid-Pamplona, 1947. Págs. LXIV-1.440.

Ha sido grandísimo acierto de los PP. Sacramentinos ofrecernos una edición manual y elegante de las obras eucarísticas de su glorioso fundador.

El contenido del volumen se divide en dos partes, la primera de las cuales comprende tres series de escritos; que versan sobre *la presencia real, la sagrada comunión, y la Eucaristía y la vida cristiana*. Expone el B. Eymard en esta primera parte la doctrina eucarística de carácter general, y por lo mismo muy a propósito para toda clase de personas, tanto religiosas como seglares. La segunda parte se divide en dos series de escritos: *ejercicios a los pies de Jesucristo de Sacramentado y la Eucaristía y la perfección*; es particularmente apropiada para personas religiosas.

En estos escritos del B. Eymard, que el no tuvo idea de publicar, campea su apasionado amor a la Eucaristía, y su sed de comunicar a las almas ese mismo amor. El B. Eymard llegó a tener una visión eucarística de todo cuanto existe, porque en la Eucaristía lo encontró todo; con razón pudo decir de él Pío XII en un discurso, reproducido en el presente volumen que fué «campeón más que ningún otro de Cristo presente en el Sagrario». El estilo del B. Eymard es sentencioso y nada pesado.

Los editores han puesto al frente de la edición un prólogo general en que

se da a conocer de modo sumario la personalidad y misión del B. Eymard, añadiendo luego prólogos especiales a cada una de las series de escritos, menos a la primera. Como documentos interesantes encontramos el discurso de Pío XII en la clausura del III Congreso Nacional de Sacerdotes Adoradores italianos, el 28 de Abril de 1939; es una magnífica semblanza de la vida eucarística del B. Eymard. A continuación de este discurso se transcribe el decreto de beatificación, dado por Pío XI, el 12 de julio de 1925.

Muchos son los tesoros que en este volumen se encierran y que lo hacen sumamente útil para toda clase de personas; buena prueba de ello son las numerosas ediciones, que ha logrado; en francés se han publicado ya dieciséis. Dios quiera que en España no sean menos.

FR. A. B.

DAVID PIERRE, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siecle*. Collection portugaise publiée sous le patronage de l'Institut français au Portugal. Vol. VII. XIV-579 págs. Coimbra 1947.

Los presentes estudios históricos proceden del curso de instituciones medievales dado por el autor en la Universidad de Coimbra a partir de 1941. Dentro de esas instituciones, estudia las eclesiásticas en sus interferencias con las sociales, políticas y jurídicas.

Un breve sumario de estos trabajos indicará al investigador medievalista el interés extraordinario de los puntos dilucidados en el libro: La organización eclesiástica del reino suevo en tiempo de San Martín de Braga; la liturgia en la provincia de Braga durante el siglo VI; la metrópoli eclesiástica de Galicia desde el siglo VIII al XI, Braga y Lugo; el santoral hispánico y los patronos de las iglesias entre el Miño y Mondego del siglo IX al XI, Anales portugueses vetere; Gregorio VII, Cluny y Alfonso VI; el enigma de Mauricio Bourdin; los libros litúrgicos romano-francos en la diócesis de Braga durante el siglo XII.

La forma verdaderamente científica en que el autor va desarrollando temas tan difíciles, complejos y hasta hoy en general mal estudiados, y la amplia información que para ello ha logrado reunir, le permiten esclarecer notablemente los puntos dilucidados, llegando a veces a conclusiones nuevas, o a retocar fundamentalmente las que se tenían por definitivas en los tratadistas de historia eclesiástica y de liturgia medieval. Por eso creemos que los familiarizados con estas cuestiones recorrerán con provecho las páginas del libro, aun cuando no admitan todas sus conclusiones, pues hasta a los profanos nos atrae su lectura, ya por la novedad, ya por el rigor y método con que se van desentrañando los problemas que en él se plantean.

No siempre sin embargo nos llega a convencer la argumentación del autor. Tal por ejemplo en el apartado que dedica a esclarecer el enigma de Mauricio Bourdin, bien llevado al parecer hasta el final, en que falla la «tentativa de explicación psicológica». Porque si el personaje era de las condiciones morales que se supone, no se comprende cómo pudo llegar al cisma, sacrificando a sangre fría, en la hipótesis del docto crítico, la unidad de la Iglesia, a su avenencia con el Emperador. Sin duda el deseo laudable de rebajar la negra memoria de este sujeto de origen francés, ha llevado al autor a presentar una explicación

de los hechos que no se aviene ni con el veredicto de la historia, ni menos con lo que dicta el buen sentido.

Algunos de estos estudios se habían publicado ya en diversas revistas portuguesas.

FR. V. B. de H.

GOMEZ CANEDO, O. F. M., LINO, *Don Juan de Carvajal. Un español al servicio de la Santa Sede*. 372 pp. Consejo Superior de I. C., Madrid, 1947.

La espléndida galería de personalidades españolas que actuaron al servicio de la Iglesia en los principales acontecimientos del siglo xv va saliendo a luz. Lentamente, porque se trata de estudios difíciles en sí, y en que además el investigador tiene que improvisarlo todo, por faltarnos un trabajo de conjunto que trace las líneas generales, y además porque no se ha pensado siquiera en formar una colección de material histórico o histórico-doctrinal que simplifique la labor ingrata que suponen estos ensayos monográficos.

El P. Lino nos presenta su libro sobre Carvajal modestamente, aunque desde las primeras páginas se advierte que es trabajo de varios años, y que si el resultado no es siempre satisfactorio, ni el estudio tiene la madurez que fuera de desear, no es por falta de esfuerzo, sino por haber tenido que hacerlo casi todo, sacándolo pacientemente de los registros vaticanos.

El libro, aunque plagado de fechas y de nombres extraños, se lee con el mayor interés, por desenvolverse en él la marcha de las negociaciones entabladas por la Santa Sede: en Alemania, para afianzar la victoria sobre los cismáticos de Basilea, y en Hungría, para detener el avance de los turcos. El alma de esas negociaciones es siempre, a partir de 1440, un español, Juan de Carvajal, que llevó a feliz término *ventidós legaciones*, sin que apenas tuviera roces ni surgieran violencias, salvo de parte del monarca bohemio Podiebrad, perseguidor de los católicos y enemigo declarado de la Santa Sede.

La corona de encomios que su talento, su táctica diplomática y sus eminentes virtudes merecieron al Cardenal placentino, adquiere tonos superlativos en autores como Ammanati y Gaspar de Verona, entre los italianos, y en Hernando del Pulgar, entre los españoles. Los Papas, en especial Pío II, antes y después de ascender al solio pontificio, no escatimaron tampoco los elogios a Carvajal, su fiel y diligente servidor hasta un grado heroico. Los hombres de gobierno de Hungría veían en él, más que un protector, un padre. Bien empleados están, según eso, los esfuerzos del autor del libro para darnos a conocer a un personaje tan singular, honra de la nación española en tierras tan lejanas.

Las deficiencias que se advierten en el libro, como erratas, notas incluídas en el texto (pp. 196, 216, 218, 232-234), referencias imprecisas (p. 109, Kink, p. 148, A. F. H., pp. 93 y 94, P. Fernández, Alonso?), que no se detallan en otro lugar, significan bien poco ante tan relevantes méritos. Hay sin embargo algunas omisiones acerca de Torquemada, cuyo conocimiento e indicación parecía exigirlo la misma naturaleza de las cosas que aquí se tratan. Escribe por ejemplo en la pág. 27 que «Castilla no estuvo allí (en Basilea) representada oficialmente hasta fines de 1433». Esto no es exacto, puesto que a 22 de agosto de 1432 entraba en aquella ciudad fray Juan de Torquemada, llevando la representación de Juan II, entrada que se celebró con una solemne procesión, según

comunicaba el dominico al monarca en carta de 9 de septiembre del mismo año, conservada en El Escorial. El mismo Torquemada trabajó más que ninguno, primero en Basilea, luego en Alemania, después en Florencia y por último en Francia, en defensa de la causa de Eugenio IV, antes que Carvajal diera los primeros pasos en ese sentido. Y bien merecía que se le dedicase aquí un recuerdo, no solo como español, sino por haber sido el iniciador de cuanto se hizo en años sucesivos para acabar de extinguir el virus conciliarista de los basileenses. Su *Summa de Ecclesia*, donde condensa él los principios básicos de su actuación doctrinal, es uno de los monumentos más enjundiosos y de los homenajes más sólidos que frente al cisma se han tributado a la Sede Apostólica.

El libro del P. Canedo va ilustrado con diversos grabados y planos.

FR. V. B. DE H.

Autobiografía de Santa Gema Galgani, seguida del *Diario, Escritos varios y Libro de los éxtasis*. Publicado por la Postulación de los PP. Pasionistas. Ed. Litúrgica Española, Barcelona, 1947. Págs. XXX-316. Ptas. 35.

En hermosa edición nos ofrece EDITORIAL LITURGICA los escritos de Sta. Gema, que aún no eran conocidos en lengua castellana. Va al frente de la edición un interesante *prefacio* del Cardenal Pellegrinetti, que da una exacta visión del espíritu de Santa Genia y de los tesoros encerrados en el presente volumen.

La *autobiografía* ocupa 49 páginas y abarca desde la infancia de la Santa hasta el año 1900. Fué escrita por orden del P. Germán de S. Estanislao, que quiso por este medio suplir la falta de datos interesantes, a que le exponía su mandato anterior de que la Santa interrumpiera el diario. El cuaderno en que la Santa escribió su vida, «se ha hecho célebre por obra del diablo» (p. 3, nota). Tanta repugnancia le inspiraba este escrito que lo arrebató y no lo devolvió, sino después de reiterados exorcismos del P. Germán. Pero al devolverlo, dejó bien patente su huella en las hojas chamuscadas. La cubierta del presente volumen reproduce dos páginas del cuaderno autógrafo, donde se puede contemplar la hermosa letra de Santa Gema y las repugnantes señales del ladrón. En este escrito resalta en grado sumo la humildad de la Santa, que lo dirige: «a mi papá, para que lo quemé en seguida», y que pondera hasta la exageración la menor de sus faltas.

El *diario* abarca desde la p. 53 a la 105, y su contenido comprende desde el 19 de Julio hasta el 3 de Septiembre de 1900. Fué escrito por orden de Moñs. Volpi.

Entre los *escritos varios* (pp. 109-150) aparecen: *relato de su curación, apuntes de diario* (1899), *revelación sobre la M. M.^a Teresa, respuestas a algunas preguntas del P. Germán, la flagelación, el misterio de la Encarnación, propósitos y promesas, versos, jaculatorias*.

Por último, encontramos el *libro de los éxtasis* (pp. 153-316). Podemos leer 141 de estos, que no son todos los que tuvo la Santa, la cual desde 1900 vivió casi en continuo éxtasis; muchos por tanto no pudieron ser transcritos. Pero ciertamente los que se conservan, bastan para dar una idea del fuego, en

que se consumía esta criatura privilegiada. El nombre de Jesús se repite centenares de veces. Y en medio de tantos favores del cielo, continuamente aparece la gran humildad de la Santa que teme equivocarse y que ante el Señor manifiesta su inquietante tortura en aquel expresivo «si tú eres tú», al par que suplica se haga luz en su alma (p. XVIII).

Los editores han tenido cuidado de ordenar cronológicamente los éxtasis y remitir en cada caso al lugar correspondiente de la selección publicada por el P. Germán, como ya habían hecho con el *epistolario*.

«La misión que Dios reserva a Santa Gema es la de llamar al mundo moderno, tan distraído y ligero, al pensamiento y amor de la Pasión de Jesucristo...» En sus versos canta con alegría: «Los momentos más dolorosos—son los momentos más preciosos» (p. XIX).

El apostolado de Santa Gema, según dijo Pío XI al proclamar sus virtudes, se dirige a todos: «pues ninguna edad, ninguna condición, ningún género de vida o estado social es obstáculo para la santidad».

A. B.

MISTICOS FRANCISCANOS. Tomo I: *Fray Alonso de Madrid y Fray Francisco de Osuna*. Edición preparada por los redactores de «Verdad y Vida». Introducciones del P. FR. JUAN BAUTISTA GOMIS, O. F. M. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1948. pp. XI-700.

Se ofrecen hoy al público español dos de los grandes místicos de la escuela franciscana del s. XVI. Del valor del contenido de esta selección—impuesta por la multiforme selva de obras de ambos autores—no se debe decir nada: basta conocer medianamente la historia espiritual de nuestro gran siglo de Oro, en que fueron luz y guía sus magistrales enseñanzas para almas como Sta. Teresa, Bto. Avila, etc. La presente edición, sin afán de ser crítica, es elegante, exacta, rica en pormenores, y la calidad del papel la hace más apreciable. El pueblo español en este gozoso retorno a vivir la plenitud de la vida cristiana al estilo del siglo XVI, mejorándola aún, encontrará en la lectura de nuestros místicos el mejor alimento del espíritu, pudiendo asimilar ese triple y abundante fruto que ahora se nos pone en las manos: «el fruto científico, el fruto estético y el fruto espiritual» de estas obras. Próximamente aparecerán, dentro de la gran escuela franciscana, otros dos volúmenes con la flor y nata de las obras de grandes maestros.

En las páginas 7.^a ss. se nos da la razón de la selección. En este primer tomo se incluyen *Arte para servir a Dios* y *Espejo de ilustres personas*, de fray Alonso de Madrid; y *Ley de amor santo* o cuarta parte del *Abecedario espiritual* de Fr. Francisco de Osuna, quintaesencia y perfección de los demás *Abecedarios*.

El P. Gomis ha hecho las introducciones: la general y las dos especiales. La de Osuna nos parece demasiado pobre, pudiendo haber dado una visión más amplia de su persona y de su obra a base del libro del P. Fidel de Rós: *Le Père François d' Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*. (Paris, 1936). La de Alonso de Madrid está mejor lograda. Y sobre la general solamente diremos que nos hubiese gustado una introducción menos docta pero más cien-

tífica, admirando la pulcritud de su estilo y señalando nuestra disconformidad con ciertas frases absolutas, divagaciones y apreciaciones personales, sobre todo con la definición que da del *cristiano* como un «hombre de naturaleza pura e incorrupta», «un hombre restituído a su estado primero»; en verdad, esto dista mucho de la realidad y de la Teología.

FR. ALVARO HUERGA, O. P.

OLIS ROBLEDA, S. I.: *La nulidad del acto jurídico*. Págs. XI-190. Precio: 25 ptas. Universidad Pontificia, Comillas (Santander), 1947.

Al objeto de exponer con más perfección lo concerniente a la *nulidad de los actos jurídicos* en el Código de Derecho Canónico, que es el fin principal de esta monografía, juzgó conveniente su autor hacer un estudio previo sobre el mismo tema en los Códigos civiles francés, alemán, italiano y español, después de una *Introducción filosófica* sobre el «Concepto del acto jurídico».

Lo referente al Código de Derecho Canónico comprende cuatro capítulos así rotulados: *La nulidad en el matrimonio; Nulidad por falta de licencia; La nulidad en el proceso canónico; Criterios de nulidad en el Código de Derecho Canónico*. En el capítulo segundo se ocupa de la enajenación de los bienes eclesiásticos. En el tercero, son los cc. 1680 y 1894, los que expone más ampliamente. Por último, en el capítulo cuarto vuelve a insistir sobre el can. 1680 y, además, explica el contenido del can. 11, trayendo a colación todos los otros que con éste se relacionan, a la vez que examina el valor de los términos «nequire», «requiritur» (necessarium est, necesse est), para ver cuándo afectan a la validez del acto jurídico, y cuándo tan sólo a su licitud.

Tres índices: a) analítico, b) de autores, c) de artículos y cánones completan esta obra y facilitan su manejo.

Quizá el empeño de decir muchas cosas en breve espacio dió por resultado que algunas adolezcan de cierta oscuridad.

Con todo, siempre son de agradecer los estudios sobre temas tan importantes como el que ha tratado el P. Robleda, a quien felicitamos por su benemérita labor, haciendo votos porque continúe la noble tarea de publicar nuevos trabajos que contribuyan a ilustrar otros puntos del Código Canónico.

FR. S. ALONSO, O. P.

CONTE A CORONATA, O. F. M. Cap. M., *Ius Publicum Ecclesiasticum*. 3.^a ed. Págs. XXVI-327, Marietti. Taurini-Romae, 1948.

El hecho de que en un espacio de tiempo relativamente breve haya logrado tres ediciones el presente manual, es un testimonio abonado de la estima en que se le tiene. Y no sin razón, toda vez que en él se encuentra, condensada en pocas páginas, abundante y sólida doctrina, recogida en fuentes autorizadas, expuesta con orden y claridad e informada por un criterio recto y ponderado.

No es el P. Coronata de los que rehuyen enfrentarse con los problemas y someter a riguroso examen las diversas opiniones, antes bien lo hace con energía, templada por la ecuanimidad, pesando el valor de los argumentos en que se apoyan, para seguir la que juzga mejor fundada, o proponer la suya

juntamente con las razones que la avalan, a fin de que el lector pueda escoger la que estime más aceptable.

El autor ofrece este manual como una *Introducción* a sus *Instituciones de Derecho Canónico*, de las cuales oportunamente dimos cuenta en esta misma sección. Y ese es el motivo porque dedica un amplio capítulo a las *Fuentes del Derecho Canónico* (pp. 225-281), después de haber tratado, en la primera parte, del *Derecho público interno* de la Iglesia Católica, o sea, de su perfección jurídica y de la potestad legislativa, judicial y ejecutiva, que de semejante perfección fluye; y, en la segunda parte, del *Derecho público externo*, es decir, de las relaciones entre la Iglesia y las demás sociedades. Consagra la tercera parte, en primer término, al estudio de los *Concordatos*, tema tan importante, que el autor expone con especial interés, y, a continuación, dedica sendos capítulos al «Placet» regio, a la apelación «ab abusu», y a las inmunidades eclesiásticas.

Finalmente, cierra la obra con un apéndice sobre el derecho concordatorio italiano, y un índice alfabético de materias.

La presentación material es elegante.

Recomendamos este manual, sobre todo a los alumnos de los Seminarios y de las Casas Religiosas.

FR. S. ALONSO, O. P.

Jac. PUJILLO, S. J.: *De Medicina Pastoralis*. Recentiores quaestiones quaedam exponuntur.—Domus Editorialis Marietti. Torino, 1948. Págs, 261, Precio 800 liras.

Como reza el subtítulo, esta pequeña obrita no comprende todas las cuestiones de Medicina pastoral, o Deontología médica, que en nuestros días tanto se cultivan y han dado lugar a tan abundante literatura, sino algunas cuestiones particulares. Las principales tratadas son la herencia biológica, con las enfermedades mentales y venéreas transmisibles. Problemas de eugenesia e higiene con las aplicaciones morales a que dan lugar. Por fin, los problemas de medicina en relación con la administración de los sacramentos y otras doctrinas de la Iglesia. Todos estos temas son expuestos en forma muy sumaria y compendiosa. Se insiste, sobre todo, en el aspecto científico y médico de los mismos, deduciéndose después brevemente las consecuencias en torno a las doctrinas morales.

Un aspecto interesante y original de la obra es que su primera mitad la ocupa un compendio de anatomía y fisiología humanas, condensadas de los Tratados de Medicina y con el consiguiente aparato de figuras y esquemas anatómicos. A lo largo de todo el trabajo se da también amplitud a la información anatómica y fisiológica referente a cada problema. La razón de ser—advierde el autor—es que la cultura sacerdotal—pues al clero va dirigida la obra—debe extenderse también a muchos problemas de la ciencia médica. Al sacerdote no le es lícito ignorar del todo la Medicina, ya que su misión es enseñar a todos los hombres y su ministerio tiene tantos puntos de conexión e interferencias con la ciencia médica.

Notemos de paso cómo son dados por científicamente ciertos los resultados del método Ogino-Knaus, pudiendo emplearse tal método de continencia pe-

riódica «con seguridad moral», pues es falso que la concepción pueda verificarse en todo tiempo (p. 61). Tan halagüeños y seguros efectos no atribuyen a la teoría otros modernos científicos y tratadistas. Las lociones vaginales son lícitas solo 3 ó 4 horas post copulam. Antes, al parecer impiden la concepción. Otros tratadistas, en cambio, señalan menos tiempo: como 2, a lo más 3 horas.

La competencia del autor en esta clase de cuestiones da suficiente garantía científica a su exposición. Pero además, el P. Pujiula hace gala de gran competencia lingüística, al redactar en limpio y elegante latín—como es lo propio en semejante género de estudios para eclesiásticos—todo un claro y científico tratado de anatomía y fisiología.

FR. T. URDÁNOZ, O. P.

La idea de Cristo en los evangelios, por GEORGE SANTOYANA. Traducción de Demetrio Nánéz. Págs. 338 en 4.º Editorial Americana. Buenos Aires.

Al tomar en las manos este libro, de traza americana, elegantemente impreso en Buenos Aires y ver que se presenta como obra de Filosofía no obstante su título, que está por encima de la Filosofía, sentimos grande curiosidad por conocer su contenido. Como útil introducción nos sirvió una nota impresa en la cubierta y que nos da a conocer el autor y la naturaleza de su obra. Dice así: «Quizá sea este libro el único de la filosofía contemporánea en que se ahondan tan decididamente los problemas de la naturaleza divina y humana así como de su enlace y expresión perfecta en el Cristo católico. Y es, desde luego, la exposición más reveladora del sentir religioso del filósofo, que nació en Madrid, tuvo larga vida de profesor ilustre en Norteamérica y está ahora en un convento de Roma preparándose para la muerte.—A través de estas páginas nuestro filósofo se encamina de nuevo hacia el credo tradicional de su apellido y nos da una expresión dramática e inspirada de hasta qué punto se siente la presencia de Dios en el hombre».

Por estas líneas sabemos que el autor de esta obra es un español, que fué muchos años profesor ilustre en Estados Unidos y que al presente se halla en un convento de Roma preparándose para la muerte, que pedimos a Dios sea muy santa. La obra pretende ser un retorno al credo tradicional: al Cristo de la España católica.

Desde que Santo Tomás escribió la Suma Teológica, cuya tercera parte estudia la persona adorable del Salvador, la Iglesia Católica tiene una imagen lo más perfecta posible de Jesucristo. El dibujo de esa imagen está trazado con los datos de los evangelios interpretados a la luz de la tradición católica, el colorido está hecho con los elementos de la filosofía, sobre todo de la metafísica y de la psicología, que en substancia han venido a adquirir carta de naturaleza en la ciencia católica. Para hablar con corrección de Jesucristo, entendemos con corrección católica, tenemos que atenernos a semejante concepción; salir de ella será exponernos a que no nos entiendan o nos atribuyan lo contrario de lo que pensamos.

Y tal sucede con la obra del Sr. Santoyana, el cual, sin duda está formado en otra filosofía muy alejada de la que sirvió de marco a la representación católica de Jesucristo y así resulta que al leer los evangelios para sacar la imagen

del Cristo de su antigua fe, nos da una imagen trazada con colores extraños que no nos entran en el alma. Es una imagen parecida a las imágenes cristianas que nos vienen de China o de Japón, que no alcanzamos a entender. El autor de la nota llama a esto, «expresión dramática e inspirada de hasta qué punto se siente la presencia de Dios en el alma»; pero puede estar seguro, que si hubiera sido presentada a la censura eclesiástica, según las prescripciones de la Iglesia Católica para los escritos que tratan de religión, ningún censor se hubiera atrevido a darla su aprobación.

Esto baste para expresión de nuestro juicio sobre la obra. La comprobación del mismo nos lo ofrece cada página del libro, cuya lectura no podemos recomendar a nuestros lectores, sino a título de curiosidad literaria.

FR. A. C.

LOS CUATRO LIBROS SOBRE LA CIENCIA CRISTIANA, por S. Aurelio Agustín, Obispo de Hipona. Estudio preliminar y versión por DANIEL RUIZ BUENO. Págs. 328 en 8.º Ediciones «Aspas». Apartado 969. Madrid. Precio 22 pesetas.

La colección «Aspas» crece cada día con la publicación de las joyas más preciadas de los SS. Padres, y D. Daniel Bueno, uno de los más activos colaboradores, nos presenta ahora la obra *De doctrina christiana* de S. Agustín, la primera introducción a la Sagrada Escritura y el primer tratado de Elocuencia Sagrada que nos ha dejado la antigüedad cristiana, y ambas cosas debidas a la pluma de S. Agustín. Creemos que esto basta para que el lector pueda apreciar el mérito de la obra. El Profesor de Salamanca nos la ofrece en una traducción castellana correcta y limpia, que a muchos facilitará la lectura de la obra y precedida de una traducción, que el autor confiesa haberle salido larga. No somos del mismo parecer, aunque sí lamentamos la multitud de erratas que afean las pocas notas latinas que lleva. Más que a negligencia del autor creemos deber atribuir esto a nuestros tipógrafos, cuya falta de cultura clásica se echa de ver frecuentísimamente. Pero es este un defecto, que no quita nada al valor de la obra y al mérito de su traductor, a quien de veras prosiga en el mismo camino.

FR. A. C.

CURSO BREVE DE ARQUEOLOGIA Y BELLAS ARTES, *dispuesto para los alumnos de esta asignatura y para todos los aficionados de ella* por el P. Francisco Naval Ayerbe, C. M. F. Séptima edición corregida y perfeccionada. Págs. 638 en 8.º Editorial Cocusa. Paseo de Rosales, 48. Madrid, 1946.

La obra del P. Naval no necesita más que ser anunciada. Una séptima edición es la recomendación mejor de un libro. Los profesores de la materia, que la tienen como base de sus lecciones, saben apreciar su valor y asimismo los

aficionados a las Bellas Artes pueden por este sólo hecho juzgar del mérito de la obra, que se presenta en la misma forma que en las ediciones precedentes.

FR. A. C.

SATAN. *Etudes Carmélitaines*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1948. Precio: 180 francos. Págs. 666.

Se trata de una nueva magnífica monografía que presenta «*Etudes Carmélitaines*» en abultado volumen editado por la Casa Desclée. Ha sido elaborado por más de treinta especialistas que examinan el problema demoníaco en todos sus aspectos fundamentales. Historiadores, exégetas metafísicos, teólogos, psicoanalistas, psiquiatras y hasta literatos y críticos de arte, se han dado cita para presentar una visión de conjunto, en amplísimo panorama, de la personalidad de Satanás y de su acción diabólica en el mundo.

El volumen va dividido en las siguientes secciones: *existence, histoire, aspects, répression, thérapeutique, formes, déicide, bibliographie*. Cada una de ellas contiene varios artículos, hasta un total de treinta y tres.

En resumen: una nueva obra maestra que viene a consolidar el prestigio internacional de la gran Revista carmelitana.

FR. A. ROYO MARÍN, O. P.

VILLALOBOS, Pbo., Rufino, *¿Es pecado bailar? No es pecado bailar?* Desclée de Brouwer, Bilbao. Págs. 179. Ptas. 20.

D. Rufino Villalobos, autor de este libro, hace un estudio tan sereno y objetivo del baile, con una argumentación tan lógica y tan «ab homine» que dirían los filósofos, que bien merece ser leída y meditada por todos los amantes del baile que se dicen católicos.

Y sobre todo yo les recomiendo que se detengan en el último capítulo, donde el autor pone de manifiesto muy cruda y claramente la terquedad de los que se empeñan en ahogar la voz de su conciencia «*Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*».

FR. A. DIEZ O. P.

TONQUEDEC, S. J., José. *¿Afección diabólica o enfermedad?*—Razón y Fe. Madrid. Págs. 236. Ptas. 19.

Es el 1.º volumen de una interesante colección que se titula «*Psicología, Medicina, Pastoral*».

El título es sugestivo, francamente, y por otra parte el puesto del autor como exorcista oficial de la diócesis de París, en el que lleva nada menos que veinte años, hace esperar grandes cosas en su interior.

En esta cuestión como en otras muchas hay dos extremos exagerados: en uno están los que atribuyen exclusivamente a la patología nerviosa los casos de posesión, y en el otro, los que atribuyen al demonio lo que no es más que

patológico. El primero lo forman casi por completo los médicos «avanzados». El «segundo» muchos creyentes y algunos sacerdotes.

El autor se ha limitado a ilustrar a los componentes de este segundo grupo y para ello hace una vulgarización de los principales tipos morbosos que pueden hacer pensar en una acción diabólica: Psicostenia, Epilepsia y estados afines. Histeria, ensueños morbosos. Alucinación, los impulsos, las interpretaciones. Estados de tristeza morbosa. Con tres apéndices sobre las neurosis, la obsesión y oficios del Sacerdote para con los enfermos mentales. Todo con gran profusión de casos concretos.

FR. A. DIEZ, O. P.

LUIS FERNANDEZ, S. J., *Zorrilla y el Real Seminario de Nobles 1827-1833*.

Con un apéndice de sesenta y cinco cartas íntimas e inéditas del poeta. Prólogo de D. Narciso Alonso Cortés, de la Real Academia Española.—Ediciones FAX. Madrid, 1945, pp. 256.

Dos puntos históricos de interés en la vida del poeta se iluminan con la presente obra: primero, la intimidad de los primeros años, sus primeras poesías, cortadas al estilo de las de Meléndez y Lista. De los tres períodos de la poesía en el s. xix—transcendentalismo clasicista, romanticismo envuelto en pesimismo, un tanto caballeresco, y modernismo. Zorrilla se inicia en el estilo clásico para abocar luego, por el impulso de su imaginación y del medio ambiente histórico, en un impresionante romanismo, que lo ha hecho inmortal. Aquí se estudian las raíces de su cultura, literaria y filosófica, sus años en el Real Seminario de Nobles en Madrid, la influencia que en él tuvieron los jesuitas, aunque se concede que no siempre se logró «el ideal de sus educadores» (p. 141). El segundo punto es el reverso del primero: las cartas inéditas nos revelan las ansiedades y penurias económicas del autor de *don Juan Tenorio*, quien pensó, dueño de sí mismo y encerrado en una «selvática independencia» de la que se gloriaba, que se podía vivir de la poesía, prefiriendo ser un Homero o un Pindaro a ser señor de grandes estados. En estas cartas la realidad extremosa se impone con dureza, las musas no ayudan, y el poeta escribe a sus amigos mendigando unos reales, y no tiene escrúpulo en acudir a tal o cual ardid o mentirilla—dice su mejor biógrafo, A. Cortés—para conseguir determinados propósitos, casi siempre de índole económica. Es el panorama desgarrador de todos los poetas, quienes habiendo enriquecido a sus editores, llegaron a la vejez cargados de gloria pero sin un pedazo de pan. Zorrilla trabajó hasta las últimas horas de su existencia, no tanto por vocación, como por necesidad.

El autor ha consultado muchos archivos para esclarecer esos años, y D. N. Alonso Cortés le ha escrito el prólogo que avalora la obra. La edición es correcta y sencilla.

FR. ALVARO HUERGA, O. P.

C. VELASCO GOMEZ. *Santiago y España*.—Consejo Superior de I. Científicas. Instituto P. Flórez, León. Centro de Estudios e Investigación de S. Isidoro, 1948. Págs. 264.

Tres partes contiene el libro. En la primera examina el hecho de si el Apóstol vino o no a España en forma negativa y positiva.

La primera abarca el argumento que llama del silencio, es decir, trata de explicar el silencio de los escritores que «parece debieran» hablar de ese tema tan importante. Los restantes capítulos exponen los datos positivos de la tradición. En la segunda parte del libro trata de la traslación del cuerpo a Compostela, hecho que se halla ligado íntimamente a la tradición anterior. Y por fin, en la tercera parte, aborda el tema, más difícil aún, de la aparición de la Santísima Virgen en carne mortal, al Apóstol, en Zaragoza: La Virgen del Pilar, que forma una misma cosa en la tradición española sobre el origen del Cristianismo en nuestra Patria.

Resulta interesante el libro, pues además de ser cuestión esta tan agitada, da la solución menos común a la luz de la historia, enfrentándose con historiadores célebres por el conocimiento del tema.

FR. J. M. R.

«*Prueba religiosa sobre la obediencia*».—«*Prueba religiosa sobre la castidad*».—«*Prueba religiosa sobre la pobreza*». Por F. MAUCOURANT.—

Tres tomos de 161, 164 y 146 páginas. Precio de cada tomo: 10 ptas. Ediciones Pía Sociedad de San Pablo. Bilbao-Madrid.

Tres libros de meditaciones sobre los votos religiosos dirigidos a las almas que viven en el claustro y muy propias también para iluminar a aquellas otras almas que sienten en su espíritu las inquietudes de la vocación naciente y confirmarlas en sus deseos.

Todas las meditaciones están esmaltadas con abundantes y selectos pensamientos tomados de la Sagrada Escritura y de los escritos de los Santos y autores espirituales, resultando su lectura a la par provechosa y amena. Las meditaciones terminan con un breve y sustancioso examen acerca del tema tratado en cada una de ellas.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.
Episcopus Salmantinus.

LIBROS RECIBIDOS

De sus autores hemos recibido las siguientes obras, que agradecemos:

El racismo, por I. RIAÑO, Pbro. Seminario de León.—Págs. 108-V. Ptas. 12
Nueva visión de la hispanidad, por R. GIL SERRANO. Prensa Española, Madrid. ed. 1.^a, Págs. 260; ed. 2.^a, Págs. 270.—Ptas. 25.

Arzobispos y Obispos Dominicos en Colombia, por A. ARIZA, O. P. Instituto Gráfico, Bogotá.—Págs. 109.

Milagros de San Isidoro, por Lucas de Tuy. Prólogo y notas de J. P. LLAMAZARE.—Págs. 159-LVII.

El P. Cámara y el renacimiento literario y científico de la Orden Agustiniense en España, por D. ARRILUCEA, O. S. A. La Ciudad de Dios.—Págs. 56.

El fundador Villota, por C. RUIZ, Pbro. Seminario de Misiones EE. Burgo. —Págs. 400. Ptas. 14.

Los Jerónimos de Valparaíso, por J. GÓMEZ CRESPO. Tipografía Artística, Córdoba.—Págs. 89.

Eloy Alfaro, por Wilfrido LOOR. Editora Moderna. Quito. Tres vols. con XI-1.065 Págs.

El Arzobispo Costa y Borrás, por F. CORTADELLAS, Pbro. Soc. Arqueológica Tarraconense.—Págs. 211. Ptas. 38.

Historia de la Filosofía Carmelitana, por Alberto de la V. DEL CARMEN, C. D. Cclegio Filosófico de «La Santa», Avila.—Págs. 179. Ptas. 45.

Ante el centenario del Niño de Mula, por A. SÁNCHEZ MAURANDI. Tipografía San Francisco, Murcia.—Págs. 34. Ptas. 15.

Les doctrines existentialistes de Kierkegaard a Sartre, por R. JOLIVET, Pbro. Editions de Fontenelle, París.—Págs. 372.

Traité de Philosophie, por R. JOLIVET, Pbro. I: *Logique, Cosmologie*, Páginas 469. II: *Psychologie*, Págs. 475. III: *Métaphysique*, Págs. 499. Em. Vitte, Lyon-París.—Págs. 217.

Problemas filosóficos fundamentales e Historia de los sistemas, por E. HUIDOBRO, ed. 3.^a Hijos de Santiago Rodríguez, Burgos.—Págs. 292. Ptas. 65.

Hábitos blancos sobre tierras de México, por J. H. ALVAREZ, Ed. «Apostolado», México.—Págs. 336. Ptas. 8.

Mártir de Cristo. Bto. Valentín de Berrio-Ochoa, por J. GARRASTACHU, O. P. La Editorial Vizcaína, Bilbao.—Págs. 100.

St. Peter Damian: His teaching on the spiritual life, por Owen J. BLUM, O. F. M. The Catholic University of America Press, Washington.—Páginas VIII-224.

De Editorial «Eucaristía».—Apartado 14, Tolosa.

Beato Eymard. Obras eucarísticas, 3.^a ed.—Págs. LXIV-1.440.

De Editorial «El Carmen»,—PP. Carmelitas, Vitoria.

Medulla Theologiae dogmaticae, por V. ZUBIZARRETA, 2.^a ed.—Págs. 1.120. Ptas. 60.

La oración de los principiantes, por Eugenio del Niño Jesús, C. D.—Páginas 140. Ptas. 12.

De Editorial Verdad y Vida.—San Francisco el Grande, Madrid.

Actas del Congreso Mariano Franciscano-Español.—Págs. 396.

De Editorial Studium de Cultura.—Bailén, 19, Madrid.

Homilias, por M. MOSQUERO.—Págs. 250. Ptas. 18.

El joven obrero, por AUTON LOETSCHER, S. M. B.—Págs. 152. Ptas. 12.

Enseñanzas de Santa Teresita, por CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, —Págs. 275. Ptas. 18.

Arte de gobernar, por A. AYALA.—Págs. 188. Ptas. 15.

Ignacianas, por A. AYALA, S. J.—Págs. 651.

Un alto en el camino, por A. AYALA, S. J.—Págs. 215. Ptas. 22.

El frente a ella, por HARDY SCHILGEN, S. J. 2.^a ed.—Págs. 139. Ptas. 15.

De Secretariado de Difusión Bíblica.—Plaza de España, 2, Gerona.

Libro de los Proverbios. Versión directa del original hebreo según la «Sagrada Biblia» de NACAR-COLUNGA. Introducción y notas por A. VIDAL CRUAÑOS, Pbro.—Págs. 128. Ptas. 8.

De Editorial «Sal Terrae».—Apartado 77, Santander.

Psicología sin alma. por HUBERT GRUENDER, S. J.—Págs. XVII-197.

De Editorial Ramón Casals.—Apartado 231, Barcelona.

Horas santas, por S. T. J., Ptas. 7.

Oraciones, elevaciones en honor de la Santísima Trinidad. Traducción de S. T. J.—Págs. 72. Ptas. 2.

El cuarto de hora de oración según las enseñanzas de Santa Teresa de Jesús, por E. de OSSÓ, Pbro.

Hojitas religiosas.

Ejercicio del mes de Marzo, de Mayo, de Junio y de Noviembre.

El libro de la Primera Comunión.—Págs. 134. Ptas. 20.

De Instituto Nacional de Psicotecnia.—Plaza de Santa Bárbara, 10, Madrid

El trabajo del hombre, por FRANZISKA BAUMGARTEN.—Págs. 93. Ptas. 7.

De Ediciones «Aspas».—Mayor, 81, Madrid.

San Agustín. El Evangelio de San Juan, T. IV. Introducción y traducción por JUAN LEAL, S. J., y J. M.^a REGUEIRA, S. J.

De Instituto de Estudios Políticos.—Plaza de la Marina, 8, Madrid.

Aristóteles. La Constitución de Atenas. Edición, traducción, notas y estudio preliminar por A. TOVAR.—Págs. 229.

De Instituto de España.—Madrid.

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Año 1948. Págs. 160.
Obras de dignificación humana, por J. Mallart.—Págs. 160.

De Instituto Británico en España.—Almagro, 5, Madrid.

A sketch of mediæval philosophy, por D. J. B. HAWKINS.—Págs. 148.

Prospect for christendom, por Maurice B. RECKITT.—Págs. 255.

The perennial philosophy, por A. HUXLEY, Catto and Windus. London.—Págs. VIII-358.

The mind and heart of love, por M. C. D'ARCY, S. J. Faber and Faber, London.—Págs. 333.

Time knowledge and the nebulae, por M. JOHNSON, Faber. London.—Páginas 189.

Dartfort priory. A history of the english dominicanesses. Blackfriars, Oxford.—Págs. 65.

Christian philosophy in the common law, por Richard O'SULLIVAN, K. C. Blackfriars, Oxford.—Págs. 61.

Miracles. A preliminary study, por C. S. Lewis. Geoffrey Bless, London. Págs. 220.

Margery Kempe. Genius and mystic, por Katharine CHOLMELEY. Creen and Co. London.—Págs. 118.

A history of the Church, por Philip HUGHES. Vol. III: *The revolt against the Church: Aquinas to Luther.* Sheed and Ward. London.—Págs. XVI-545.

Aesthetic experience in religion, por Geddes MAC GREGOR. Macmilland and C. London.—Págs. 264.

Catherine Saint of Siena, por Miguel DE LA BEDOYERE. Hollis and Carter, London.—Págs. 244.

Rehind that wall. Sem Press Ltd. London. Págs. 125.

Two ways of life, por F. SHERWOOD. Burns Oates. London.—Págs. VIII-111.

Fhafer Dominic Barberi, por D. GWYNN. Burns Oates. London.—Páginas IX-254.

The king's good servant. Basil Blackwell. Oxford.—Págs. 112.

De Biblioteca «Misiones».—Conde de Peñalver, 40, Madrid.

El cielo en la tierra, por A. PINY, O. P.—Págs. XI-286.

De La Editorial Católica (B. A. C.).—Alfonso XI, 4, Madrid.

Obras de San Buenaventura, T. V: Trinidad, dones, preceptos.—Páginas VII-754. Ptas. 40.

Obras de Suárez. Misterios de la vida de Cristo. T. I: Págs. XXIX-915. Ptas. 45.

Balmes. Obras Completas. T. I: Biografía y epistolario.—Págs. XLIII-898. Ptas. 50. T. II. *Filosofía fundamental.*—Págs. XXXII-824. Ptas. 50.

De Universidad de Guayaquil.—P. O. Box, 471, Ecuador.

Historia de la filosofía en Hispanoamérica, por R. INSÚA.—Págs. 200.

Miguel de Cervantes. El hombre y su obra, por R. INSÚA.—Págs. 21.

De La Librairie Dominicaine. 5375.—Av. Notre-Dame de Grace. Montreal, Canadá.

Théologie, Cahier IV.—Págs. 275.

De Editrice Apostolato Cattolico.—Via dei Pettinari, 57, Roma.

De religiosis, por T. SCHAEFFER, O. F. M. Cap., 4.^o ed. Págs. LXIV-1 214.

De Istituto Padano di Arti Grafiche.—Via Oberdan 1, Rovigo, Italia.

Consultazioni canoniche, por N. FANELLI. Dos vols. de 400 y 327.—Páginas LI.300.

Da Editrice «La Scuola».—Via L. Cadorna, 9, Brescia.

Introduzione alla Somma Theologica di S. Tommaso, por A. MASNOVO. 2.^a ed.—Págs. 37. L. 260.

De Editrice Marietti.—Via Legnano, 23, Torino.

Doctor Communis. Acta et commentationes Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, vol. I.—Págs. 181. L. 400.

Institutiones I. Canonici, por M. CONTE A CORONATA, O. F. M. Cap. Vol II: *De rebus*, Págs. 707. Vol. III: *De processibus*. 3.^a ed. Págs. 721.

Ius publicum ecclesiasticum, por M. CONTE A CORONATA, O. F. M. Cap. 3.^a ed. Págs. 328. XXVI

S. Aurelii Augustini confessionum libri XIII, cura et studio J. CAPPELLO. Págs. LIV-660.

La Sacra Bibbia: Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali, con note critiche e comentate, sotto la direzione di S. GAROFALO. Vol. VIII: *Daniele*. Págs. 135. Vol. XIV: *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*. Págs. 288.

Suma Theologiae cum textu ex recensione leonina T. I. *Pars I*. Págs. 605. T. II: *Pars I-II*. Págs. 616. T. III. *Pars II-II*. Págs. 943. T. IV: *Pars III et Suppl.* Págs. 1028.

Quaestiones selectae ex Historia Primaeva, por F. CEUPPENS, O. P. 2.^a ed. Págs. 360. XXIV

Theologia biblica, por F. CEUPPENS, O. P. Vol. IV: *De Mariologia*. Págs. XVI-258.

De Officium Libri Catholici. Piazza Ponte S. Angelo, 28. Roma.

La connaissance humaine. Sa nature et sa valeur critique, por León VEU-THÉY. Págs. 365.

De Verbo Incarnato et de B. V. Maria, autore Corentino LARNICOL, C. S. Sp. Págs. 246